Știință și Religie

PR. RĂZVAN IONESCU ADRIAN LEMENI

# DICȚIONAR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI ȘTIINȚĂ

# Indice de cuvinte-titlu


**adevăr** [știință] / 15; [teologie] / 16
**analiză** [știință] / 18
**antinomie** [teologie] / 18; [știință] / 20
**antropic (principiul)** [știință] / 21
**antropologie** [știință] / 24; [teologie] / 24
**apofatism** [teologie] / 24; [știință] / 27
**apologetică** [teologie] / 28
**asceză** [teologie] / 31
**axiologie** [teologie] / 32
**axiomă** [știință] / 33

**biserică** [teologie] / 35

**catafatism** [teologie] / 37
**cauzalitate** [știință] / 38
**câmp** [știință] / 39
**certitudine** [știință] / 41
**chenoză** [teologie] / 41
**cognoscibil** [teologie] / 43
**complementaritate** [știință] / 45
**complexitate** [știință] / 47
**computaționalitate** [știință] / 48
**concept** [știință] / 48
**concordism** [teologie] / 50
**conștiință** [teologie] / 51
**contemplare** [teologie] / 52
**contingent** [știință] / 52
**continuitate** [știință] / 53
**corpuscul** [știință] / 55
**cosmos/cosmologie** [știință] / 56
**creator/creație** [teologie] / 57
**creaționism** [teologie] / 57
**credință** [teologie] / 59; [știință] / 62
**cuantic** [știință] / 66
**cultură/cultivare/cult** [teologie] / 67
**cuminecare** [teologie] / 69
**cunoaștere** [știință] / 71; [teologie] / 71

**deism** [teologie] / 74
**demonstrație** [știință] / 74
**descoperire** [știință] / 75; [teologie] / 77
**determinism** [știință] / 77
**disciplină** [știință] / 78
**discontinuitate** [știință] / 80
**discordism** [teologie] / 81
**discret** [știință] / 82
**discursivitate** [știință] / 82
**dogmă/dogmatism** [teologie] / 84; [știință] / 87

**doxologie** [teologie] / 88
**dualism** [teologie] / 89; [știință] / 90
**duhovnicie** [teologie] / 90

**eclezial** [teologie] / 91
**ecumenism** [teologie] / 91
**educație** [știință-teologie] / 96
**energie** [știință] / 96; [teologie] / 97
**entropie** [știință] / 98
**epifanie** [teologie] / 100
**epistemologie** [știință] / 101
**erezie** [teologie] / 102
**erminie** [teologie] / 103
**eroare** [știință] / 104
**eshatologie** [teologie] / 105
**etică** [teologie] / 107
**euharistie** [teologie] / 108
**evoluție** [știință] / 110
**evoluționism** [știință] / 110
**exegeză** [teologie] / 112
**experiență/experiment** [știință] / 113; [teologie] / 115

**ființă** [teologie] / **119**
**filocalic** [teologie] / **119**
**formalism** [știință] / **120**

**gnoseologie** [teologie] / **122**

**har** [teologie] / **125**
**harismă** [teologie] / **126**
**hermeneutică** [știință] / **127**; [teologie] / **128**
**holism** [știință] / **129**
**hristologic** [teologie] / **129**

**iconoclasm** [teologie] / **131**
**iconomie** [teologie] / **132**
**imaginație/imaginar/imaginal** [știință] / **133**; [teologie] / **134**
**imagine/icoană** [știință] / **135**; [teologie] / **137**
**imanent** [teologie] / **139**
**incertitudine** [știință] / **139**
**incognoscibilitate** [teologie] / **139**
**incompletitudine** [știință] / **141**
**infinit** [știință] / **142**; [teologie] / **143**
**informație** [știință] / **144**
**instrument** [știință] / **146**
**intelect** [știință] / **147**
**inteligență artificială** [știință] / **147**
**inteligibilitate** [știință] / **149**; [teologie] / **151**
**interdependență** [știință] / **153**
**interdisciplinaritate** [știință] / **153**
**intersubiectivitate** [știință] / **154**
**invenție** [știință] / **155**
**ipostas** [teologie] / **156**
**ipoteză** [știință] / **157**
**irațional** [știință] / **158**; [teologie] / **160**
**isihasm** [teologie] / **162**
**împărtășire** [teologie] / **165**
**îndumnezeire** [teologie] / **165**
**înțelegere** [știință] / **168**; [teologie] / **169**

**judecată** [teologie] / **171**

**kerygma** [teologie] / **172**

**lege** [știință] / **174**; [teologie] / **174**
**limbaj** [știință] / **175**; [teologie] / **177**
**liturghie** [teologie] / **178**
**logică** [știință] / **181**
**logos** [teologie] / **183**
**lumină** [știință] / **185**; [teologie] / **186**

**materie/materialitate** [știință] / **188**
**măsură** [știință] / **189**
**metafizică** [știință] / **191**
**metanoia** [teologie] / **191**
**metodă** [știință] / **193**; [teologie] / **195**
**metodologie** [știință] / **196**
**minune/miracol** [teologie] / **197**
**mistagogie** [teologie] / **200**
**mister** [știință-teologie] / **202**
**mistică** [teologie] / **202**
**moarte** [știință] / **204**; [teologie] / **204**
**model** [știință] / **205**; [teologie] / **208**
**modern/modernitate** [știință] / **211**
**morală** [teologie] / **212**
**multidisciplinaritate** / **213**

**natură** [știință] / **214**; [teologie] / **215**
**nedeterminare (cuantică)** [știință] / **215**
**neopatristică** [teologie] / **218**
**neuroteologie** [știință] / **219**
**nivel de realitate** [știință] / **221**

**obiect/obiectivitate** [știință] / **222**; [teologie] / **223**
**observație** [știință] / **224**
**ontologie** [știință] / **225**
**panenteism** [teologie] / **228**
**panteism** [teologie] / **228**
**paradigmă** [știință] / **229**
**paradox** [știință] / **229**
**particulă** [știință] / **230**
**pateric** [teologie] / **230**
**patristică/patrologie** [teologie] / **231**
**părinte** [teologie] / **232**



**perihoreză** [teologie]
**persoană** [teologie]
**pluridisciplinaritate**
**postmodernitate (pos**

**probabilitate** [știință]
**propedeutică** [teologie
**propoziție** [știință] / 2

**rațiune/raționalitate/**
[știință] / 24
**real/realitate** [știință]

**relativitate/relativism**
**religie** [teologie] / **254**
**reprezentare** [știință] / **25**
**revelație** [teologie] / **25**
**revoluție** [știință] / **261**

**sacru/sfânt** [teologie] /
**scientism** [știință] / **263**
**scolastică** [teologie] / **26**
**simbol** [știință] / **267**; [te
**sincretism** [teologie] / **26**
**sinergie** [știință] / **270**; [t
**singularitate** [știință] / **2**
**spațiu-timp** [știință] / **276**;
**spiritualitate** [teologie] /
**structură** [știință] / **280**
**subiect/subiectivitate** [te

**suflet** [teologie] / **284**

**perihoreză** [teologie] / **233**
**persoană** [teologie] / **235**
**pluridisciplinaritate** [știință] / **235**
**postmodernitate (postmodernism)** [știință] / **236**
**probabilitate** [știință] / **237**
**propedeutică** [teologie] / **238**
**propoziție** [știință] / **241**

**rațiune/raționalitate/raționalism** [știință] / **243**; [teologie] / **246**
**real/realitate** [știință] / **248**; [teologie] / **250**
**relativitate/relativism** [știință] / **253**
**religie** [teologie] / **254**
**reprezentare** [știință] / **254**; [teologie] / **256**
**revelație** [teologie] / **257**; [știință] / **259**
**revoluție** [știință] / **261**

**sacru/sfânt** [teologie] / **263**
**scientism** [știință] / **263**
**scolastică** [teologie] / **265**
**simbol** [știință] / **267**; [teologie] / **267**
**sincretism** [teologie] / **268**
**sinergie** [știință] / **270**; [teologie] / **271**
**singularitate** [știință] / **273**
**spațiu-timp** [știință] / **276**; [teologie] / **278**
**spiritualitate** [teologie] / **280**
**structură** [știință] / **280**
**subiect/subiectivitate** [teologie] / **281**; [știință] / **284**
**suflet** [teologie] / **284**
**știință** [știință] / **285**

**taină** [știință] / **287**; [teologie] / **287**
**tehnică** [știință] / **289**
**tehnologie** [știință] / **290**
**tehnoștiință** [știință] / **291**
**teism** [teologie] / **292**
**teleologie** [știință] / **292**; [teologie] / **294**
**teofanie** [teologie] / **296**
**teologie** [teologie] / **296**
**teologumenă** [teologie] / **298**
**teorie** [știință] / **299**; [teologie] / **299**
**terțul inclus/exclus** [știință] / **302**
**testare** [știință] / **302**
**themata** [știință] / **303**
**timp** [știință-teologie] / **304**
**tradiție** [teologie] / **304**
**transcendent** [teologie] / **305**
**transdisciplinaritate** [știință] / **306**
**trans-subiectivitate** [știință] / **306**
**trezvie** [teologie] / **307**

**umanism** [teologie] / **310**
**undă** [știință] / **311**
**univers/universal** [știință] / **313**

**vedere** [știință] / **314**; [teologie] / **315**
**verificare** [știință] / **317**
**virtualitate** [teologie] / **318**

Știință și Religie

PR. RĂZVAN IONESCU ADRIAN LEMENI

# DICȚIONAR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI ȘTIINȚĂ

000737

20X/68

Pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni

# Dicționar de teologie ortodoxă și știință

Pentru Biblioteca FTO,

A Lemeni

Lucrare apărută în cadrul programului
„Știință și Ortodoxie — Cercetare și educație",
cu sprijinul Fundației John Templeton

În aceeași colecție au apărut:

Ian G. BARBOUR — *Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere?*

John POLKINGHORNE — *Quarci, haos și creștinism. Întrebări pentru știință și religie*

Thierry MAGNIN — *A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei*

Niels Henrik GREGERSEN — *Dumnezeu într-o lume evoluționistă*

Robert POLLACK — *Credința biologiei și biologia credinței*

Cătălin MOSOIA — *În dialog cu... despre știință și religie*

Basarab NICOLESCU (editor) — *Moartea astăzi*

Robert L. HERRMANN — *Sir John Templeton. Sprijinirea cercetării științifice pentru descoperiri spirituale*

John D. CAPUTO, Gianni VATTIMO — *După moartea lui Dumnezeu*

Jean-Yves LELOUP — *Profunzimile uitate ale creștinismului*

Cristian BĂDILIȚĂ — *Știință dragoste credință*

Francisco J. AYALA — *Darul lui Darwin către știință și religie*

Suzi GABLIK — *A eșuat modernismul?*

Jacob NEEDLEMAN — *De ce nu putem să fim buni?*

Andrew NEWBERG, Eugene D'AQUILI, Vince RAUSE — *De ce nu dispare Dumnezeu*

Basarab NICOLESCU, Magda STAVINSCHI (editori) — *Science and Orthodoxy, a Necessary Dialogue*

Magda STAVINSCHI (editor) — *Perspective românești asupra științei și teologiei*

Basarab NICOLESCU, Magda STAVINSCHI (editori) — *Transdisciplinary Approaches of the Dialogue between Science, Art, and Religion in the Europe of Tomorrow, Sibiu 2007*

Basarab NICOLESCU, Magda STAVINSCHI (editori) — *Transdisciplinarity in Science and Religion, 1/2007, 2/2007 și 3/2008*

În aceeași colecție au apărut:

Ian G. BARBOUR — *Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau parteneri?*

John POLKINGHORNE — *Quarci, lanțuri și creștinism. Întrebări pentru știință și religie*

Thierry MAGNIN — *A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei*

Niels Henrik GREGERSEN — *Dumnezeu într-o lume evoluționistă*

Robert POLLACK — *Credința biologiei și biologia credinței*

Cătălin MOSOIA — *În dialog cu... despre știință și religie*

Basarab NICOLESCU (editor) — *Mureșul unește*

Robert L. HERRMANN — *Sir John Templeton. Sprijinirea cercetării științifice pentru descoperiri spirituale*

John D. CAPUTO, Gianni VATTIMO — *După moartea lui Dumnezeu*

Jean-Yves LELOUP — *Profunzimile ființei ale creștinismului*

Cristian BĂDILIȚĂ — *Știință dragoste creștină*

Francisco J. AYALA — *Darul lui Darwin către știință și religie*

Suzi GABLIK — *A eșuat modernismul?*

Jacob NEEDLEMAN — *De ce nu putem să fim buni?*

Andrew NEWBERG, Eugene D'AQUILI, Vince RAUSE — *De ce nu dispare Dumnezeu*

Basarab NICOLESCU, Magda ȘTAVINSCHI (editori) — *Science and Orthodoxy. a Necessary Dialogue*

Magda ȘTAVINSCHI (editor) — *Perspective românești asupra științei și teologiei*

Basarab NICOLESCU, Magda ȘTAVINSCHI (editori) — *Transdisciplinary Approaches of the Dialogue between Science, Art, and Religion in the Europe of Tomorrow. Sibiu 2007*

Basarab NICOLESCU, Magda ȘTAVINSCHI (editori) — *Transdisciplinarity in Science and Religion*, 1/2007, 2/2007 și 3/2008

Pr. Răzvan Ionescu Adrian Lemeni

# Dicționar
## de
## teologie ortodoxă și știință

FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
"PATRIARHUL JUSTINIAN"
biblioteca
NR. INV. COTA

Curtea veche
BUCUREȘTI 2009

BIBLIOTECA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
IONESCU, RĂZVAN
Dicționar de teologie ortodoxă și știință / pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni. - București : Curtea Veche Publishing, 2009
ISBN 978-973-669-702-9

I. Lemeni, Adrian

81'374.2:281.95+5=135.1

Coperta: Griffon and Smith
www.griffon.ro

© Curtea Veche Publishing, 2009
pentru prezenta ediție

# Prefață

Am citit lucrarea de față cu deplină încântare. Fiecare pagină este o fereastră prin care putem privi către depărtări. Astfel că, dacă dicționarul pare a fi acel gen de anealtă pe care o utilizăm când nevoia ne împinge, Răzvan Ionescu și Adrian Lemeni au reușit să pună în cuprinsul acestor coperți ceva mai mult decât atât. Această carte mi-a devenit dragă. Poate și pentru simplul motiv că se structurează ca o invitație la dialog. Este vorba aici de dialogul dintre știință și ortodoxie. Cu o vreme în urmă, acest dialog părea imposibil, din motive binecunoscute. Știința și teologia păreau să se situeze pe poziții ireconciliabile, în tabere adverse. Între timp, am început, însă, să pătrundem un lucru important. În pofida faptului că viziunile asupra lumii pot părea diferite la o primă (și superficială) vedere, din momentul în care realizăm că avem de-a face cu forme complementare ale cunoașterii, dialogul dintre știință și teologie nu numai că devine posibil, ci se dezvăluie treptat ca un element vital pentru viitorul nostru ca oameni, ca umanitate. În fond, avem nevoie cu toții de cunoaștere și de înțelegere, altfel am trăi într-o lume lipsită de sens, o lume a robotilor care privesc la televizor. Or, exercițiul gândirii noastre exprimă, după cum remarca Blaise Pascal, ceva din demnitatea noastră. Poate c-ar trebui să medităm la cuvintele sale: „Omul nu e decât o trestie, cea mai fragilă din întreaga natură; dar este o trestie gânditoare. Nu este nevoie ca întreg Universul să-i stea împotrivă pentru a-l zdrobi. Un abur, o picătură de apă sunt de ajuns pentru a-l ucide. Dar, chiar și atunci când întreg Universul îl zdrobește, omul rămâne în continuare mai nobil decât cel care-l ucide, căci el, omul, știe că moare [...]. Astfel întreaga noastră demnitate constă în gândire" (Blaise Pascal — *Cugetări*). Gândire și conștiință de sine, iată măreția omului capabil să cuprindă lumea întreagă cu înțelegerea sa. „Demnitatea nu trebuie să mă-o caut nicidecum prin întindere, ci prin buna rânduire a gândirii mele. Stăpânind pământuri, nu voi avea nici un avantaj. În întindere, Universul mă cuprinde și mă înghite ca pe o nimica toată; prin gândire, eu îl cuprind" (*ibidem*).

Omul se străduiește să cuprindă Universul prin exercițiul rațiunii, să-l înțeleagă. Omul de știință caută acel gând prezent sub forma adevărului accesibil rațiunii și care este posibil de testat prin observații sau experimente. Dar, deopotrivă, știe că poate ajunge la Adevăr, știința are rolul doar de a propune și verifica teorii. Omul de știință este conștient de faptul că, oricât de avansată ar fi o teorie științifică, [illegible] nu va exclude nici o clipă posibilitatea ca rezultate ulterioare să ducă la [illegible] revizuirea sau chiar respingerea teoriei curente. Acesta este motivul pentru [illegible] de știință onest va pune întregul set de ipoteze, teorii și date experimentale [illegible] poziția comunității științifice. El se va exprima cel mai adesea prin sintagmele [illegible] „dovezile pe care le avem sugerează că...", „în stadiul actual putem afi[illegible]".

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
IONESCU, RĂZVAN
Dicţionar de teologie ortodoxă şi ştiinţă / pr. Răzvan Ionescu, Adrian Lemeni. – Bucureşti : Curtea Veche Publishing, 2009
ISBN 978-973-669-702-9

I. Lemeni, Adrian

81'374.2:281.95+5=135.1

Coperta: GRIFFON AND SWANS
www.griffon.ro

© Curtea Veche Publishing, 2009
pentru prezenta ediţie

# Prefață

Am citit lucrarea de față cu deplină încântare. Fiecare pagină este o fereastră prin care putem privi către depărtări. Astfel că, dacă dicționarul pare a fi acel gen de unealtă pe care o utilizăm când nevoia ne împinge, Răzvan Ionescu și Adrian Lemeni au reușit să pună în cuprinsul acestor coperți ceva mai mult decât atât. Această carte mi-a devenit dragă. Poate și pentru simplul motiv că se structurează ca o invitație la dialog. Este vorba aici de dialogul dintre știință și ortodoxie. Cu o vreme în urmă, acest dialog părea imposibil, din motive binecunoscute. Știința și teologia păreau să se situeze pe poziții ireconciliabile, în tabere adverse. Între timp, am început, însă, să pătrundem un lucru important. În pofida faptului că viziunile asupra lumii pot părea diferite la o primă (și superficială) vedere, din momentul în care realizăm că avem de-a face cu forme complementare ale cunoașterii, dialogul dintre știință și teologie nu numai că devine posibil, ci se dezvăluie treptat ca un element vital pentru viitorul nostru ca oameni, ca umanitate. În fond, avem nevoie cu toții de cunoaștere și de înțelegere, altfel am trăi într-o lume lipsită de sens, o lume a roboților care privesc la televizor. Or, exercițiul gândirii noastre exprimă, după cum remarca Blaise Pascal, ceva din demnitatea noastră. Poate c-ar trebui să medităm la cuvintele sale: „Omul nu e decât o trestie, cea mai fragilă din întreaga natură; dar este o trestie gânditoare. Nu este nevoie ca întreg Universul să-i stea împotrivă pentru a-l zdrobi. Un abur, o picătură de apă sunt de ajuns pentru a-l ucide. Dar, chiar și atunci când întreg Universul îl zdrobește, omul rămâne în continuare mai nobil decât cel care-l ucide, căci el, omul, știe că moare [...]. Astfel întreaga noastră demnitate constă în gândire" (Blaise Pascal — *Cugetări*). Gândire și conștiință de sine, iată măreția omului capabil să cuprindă lumea întreagă cu înțelegerea sa. „Demnitatea nu trebuie să mi-o caut nicidecum prin întindere, ci prin buna rânduire a gândirii mele. Stăpânind pământuri, nu voi avea nici un avantaj. În întindere, Universul mă cuprinde și mă înghite ca pe o nimica toată; prin gândire, eu îl cuprind" (*ibidem*).

Omul se străduiește să cuprindă Universul prin exercițiul rațiunii, să-l înțeleagă. Omul de știință caută acel gând prezent sub forma adevărului accesibil rațiunii și care este posibil de testat prin observații sau experimente. Dar, deopotrivă, știe că nu poate ajunge la Adevăr, știința are rolul doar de a propune și verifica teorii. Omul de știință este conștient de faptul că, oricât de avansată ar fi o teorie științifică, aceasta nu va exclude nici o clipă posibilitatea ca rezultate ulterioare să ducă la rafinarea, revizuirea sau chiar respingerea teoriei curente. Acesta este motivul pentru care omul de știință onest va pune întregul set de ipoteze, teorii și date experimentale la dispoziția comunității științifice. El se va exprima cel mai adesea prin sintagme de tipul „dovezile pe care le avem sugerează că...", „în stadiul actual putem afirma că...".

accesibil nouă, oamenilor, trestii fragile și gânditoare sădite într-un Univers minunat. Abia atunci vom găsi calea către cunoașterea deplină.

Dicționarul de față este chemat să creeze o punte de dialog. Cele două inițiative de cunoaștere au nevoie de comunicare reciprocă și relaționare. Iar pentru a se putea face bine înțelese cuvintele fiecărui demers în parte, cele două echipe angajate în urcușul cunoașterii au nevoie să comunice atât limba științei, cât și pe cea a teologiei. Alăturarea de termeni ai științei și ai teologiei mi se pare că alcătuiește în sine un mesaj pentru timpul pe care-l așteptăm. Aici văd marea bogăție a acestei lucrări, care poate duce, iată, către întâlnirea mai profundă cu omul, acest mare necunoscut… „Am descoperit stranii urme de pași pe țărmul necunoscutului. Am construit teorii profunde, una după alta, pentru a le înțelege originea. În cele din urmă, am reușit să reconstruim creatura care a lăsat acele urme. Și iată! Erau chiar urmele noastre…" (Arthur S. Eddington — *Space, Time and Gravitation*).

CRISTIAN ROMÂN,

redactor-șef al revistei
*Știință și tehnică* (România)

# adevăr

**știință** Nașterea științei e strâns legată de manifestarea exigenței de a dobândi despre lume o cunoaștere sigură, adevărată. Grecii vedeau această siguranță în strânsă legătură cu o bună, eficientă, riguroasă exercitare a puterilor rațiunii. Pentru ei, rațiunea conduce ea însăși către adevăr, rațiunea mărturisește despre existența adevărului:

> *Aristotel pleca de la regula contradictoriilor, pentru a afirma că există cel puțin un adevăr: „Dacă adevărul nu este altceva decât a afirma ce este adevărat și a nega ce e fals, este imposibil ca totul să fie fals, pentru că este o necesitate absolută ca una dintre cele două părți ale contradicției să fie adevărată"* (Metafizica). *Formulată diferit, această regulă care spune că există cel puțin un adevăr poate fi enunțată astfel: propoziția „toate propozițiile sunt false" se contrazice singură, deci, dacă vrem să evităm o contradicție, suntem obligați să afirmăm că există propoziții adevărate.*[1]

Formalizarea matematică a logicii, respectiv propunerea de axiomatizare a matematicii au încurajat întâlnirea cu adevărul prin intermediul unui demers (pur) intelectual, logic. Aristotel oferă, prin intermediul a două principii, cel al contradicției și cel al identității, „baza axiomatică cea mai clasică pentru o caracterizare a adevărului". Este baza la care Leibniz, două mii de ani mai târziu, va adăuga și reciproca principiului identității. Astfel, odată „cu Aristotel și cu Leibniz, ne apare limpede faptul că suportul adevărurilor este propoziția"[2].

Logica este chemată să garanteze propagarea adevărului prin intermediul raționamentului uman pornind de la un set de propoziții nedemonstrabile (axiome):

> *Logica, în sensul său cel mai strict, constă într-o reducere a obiectului gândirii la un conținut minim, care este prezența sau absența, și, în mod corelativ pentru propoziția care semnifică acest obiect, adevărul sau falsul. Regulile raționamentului logic garantează, deci, construcția unei propoziții pornind de la o alta, prin conservarea valorii de adevăr a propoziției de origine, și, în consecință, garantând că nu vom putea infera o propoziție în același timp adevărată și falsă. Această legislație de inferențe a fost formulată în multiple feluri în cursul istoriei logicii, după nivelul de complexitate ales pentru a descrie propozițiile.*[3]

Matematizarea științelor, începând cu modernitatea, a extins utilitatea logicii în interiorul disciplinelor științifice. Dorința de investigare obiectivă a făcut ca adevărul să fie formalizat, cu alte cuvinte să fie detașat de influența subiectivității umane și plasat în sfera de cercetare a rațiunii obiective. Adevărul nu mai înseamnă, ca în știința clasică, o anumită adecvare a realității investigate la reprezentările interior-umane (concepție prekantiană), ci este căutat un adevăr absolut, nesubiectiv, universal demonstrabil prin repetarea (de către oricine dorește) a raționamentului, respectiv a experimentului (înțeles ca strategie rațională de a ști cum să „întrebi" la nivel fenomenologic) în lumea fizică. Garanția autenticității adevărului este dată de utilizarea riguroasă a metodei științei,

adevărul acesteia fiind unul (riguros) demonstrabil: o propoziție ține de adevărul științific dacă a fost stabilită recurgând la metoda științifică, pornind de la cel mai mic număr posibil de ipoteze arbitrare. Ea trebuie să fi fost construită printr-un raționament riguros, plecând de la presupoziții în mod comun admise și verificate prin experiență. Ea este reutilizabilă de către alți oameni de știință, pentru a construi alte propoziții de acest fel, având-o ca punct de plecare. În limbajul curent, expresia desemnează un adevăr factual.

Adevărul științific, așadar, este răspunsul la o investigare a naturii după paradigma științifică. El corespunde unui sistem de referință precis în ceea ce privește normele de utilizare a rațiunii, verificabilitatea, domeniul de valabilitate. De remarcat că viziunea critică pe care o oferă filosofia contemporană a științelor a dus la apariția unei întregi literaturi de teorii prin care autorii se străduiesc să evalueze critic posibilitățile de întâlnire reale ale omului de știință cu „adevărul științific" (Michel Foucault, Karl Popper, Ludwig Wittgenstein).

---

*Referințe:*

[1] Ali Benmakhlouf, *Verité* (*Adevăr*), *apud* Lecourt [1999], p. 973.
[2] *Ibidem.*
[3] Gilles Gaston Granger, *Rationalité et raisonnement* (*Raționalitate și raționament*), *apud* Michaud [2000], p. 216.

*A se vedea și:*

axiomă, eroare, formalism, metodă, rațiune/raționalitate/raționalism.



**teologie** Teologia este gestul de împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu i-o descoperă omului. Ea nu ține atât de epistemologie (efort de reprezentare rațională a lumii la nivel de intelect), cât de gnoseologie (în sens de cunoaștere interpersonală) și de ontologie (gest de ființare umană configurată prin împărtășire din ceea ce-i împărtășește ființarea dumnezeiască). Adevărul trăit de creștin este participativ, gestul de căutare a adevărului fiind gestul de împărtășire din Adevărul dumnezeiesc – Hristos, Cel care este „calea, adevărul și viața" (*Ioan*, 17, 17):

> *„Adevărul lui Dumnezeu"* (Rom., *1, 18, 25) este echivalent cu manifestarea ființei Sale personale inefabile, care face obiectul credinței* (II Tes., *2, 10-12), mântuirea fiind comuniunea efectivă cu misterul lui Dumnezeu revelat* (II Tes., *2, 10). Minciuna este o denaturare și o înăbușire a realului* (Rom., *1, 18), deoarece își are rădăcina în „antihrist", tatăl minciunii, impostorul care falsifică realitatea personală, care maschează și deformează personalitatea* (I Ioan, *2, 22 și 4,6).[4]

Sfințenia este împlinirea dumnezeiască a umanului în împărtășire din chipul dumnezeiesc de ființare. Sfântul este un om împlinit. Este omul împlinit dumnezeiește, ca unul devenit dumnezeu prin har, pentru că cele ale lui Dumnezeu sunt devenite ale sale pentru totdeauna. Este împlinit ca unul care-și trăiește unicitatea în istorie: fiecare om este o mântuire, spune ieromonahul Rafail Noica. Iar mântuire înseamnă a te personaliza în Hristos, a-L lăsa pe Hristos să te configureze ca persoană prin lucrarea





sculpturală a Duhului Sfâ
leapădă din om toate adao
generate de păcat. În dialo
tot ce pervertește firea uma
ciunile, toate sunt lepădat
Hristos nu poți fi decât în

*Eu spre aceasta M-am n*
*aceasta am venit în lu*
*mărturie pentru adevăr;*
*adevăr ascultă glasul Me*

Astfel că, dacă vorbim
rențial în care căutăm ade
el este cel specific demers
(răspunzând exigențelor l
ce, în teologie, acest cadru
parea ființei întregi, teolog
„împărtășire în ființă". Ad
este accesibil prin „nega
(a *nu*-urilor) de tip „păc
vertesc pe om la nivel de
structurându-se în om d
sale întru Adevărul pers
Hristos. În timp ce prim
exercitarea unei calități u
inteligenței, educată du
gândirii științifice, al doi
întâlnirea interpersonală
posibilă în spațiul interio
prin ascultarea poruncil
De subliniat că gestul pri
Bisericii este cel al întâlnir

*Adevărul este o priorit*
*cunoașterea* [...] *eclezial*
*autonomă nu poate perc*
*de adevăr, fărâme ale uno*
*ceptuale, neavând acces*
*unitară a Adevărului.*
*parțială, lipsită de inte*
*viziuni duhovnicești și ec*

adevăr [teologie]

sculpturală a Duhului Sfânt întru care se leapădă din om toate adaosurile străine, generate de păcat. În dialog cu Adevărul, tot ce pervertește firea umană, toate minciunile, toate sunt lepădate pentru că în Hristos nu poți fi decât în Adevăr:

> *Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu.* (Ioan, *18, 37*)

Astfel că, dacă vorbim de cadrul referențial în care căutăm adevărul în științe, el este cel specific demersului intelectual (răspunzând exigențelor logicii), în timp ce, în teologie, acest cadru ține de participarea ființei întregi, teologia fiind gest de „împărtășire în ființă". Adevărul teologic este accesibil prin „negarea negațiilor" (a *nu*-urilor) de tip „păcat", care-l pervertesc pe om la nivel de ființare, astfel structurându-se în om *da*-ul sălășluirii sale întru Adevărul personal, care este Hristos. În timp ce primul cadru cere exercitarea unei calități umane de tipul inteligenței, educată după exigențele gândirii științifice, al doilea presupune întâlnirea interpersonală cu Dumnezeu, posibilă în spațiul interiorității umane, prin ascultarea poruncilor lui Hristos. De subliniat că gestul prin excelență al Bisericii este cel al întâlnirii cu Adevărul:

> *Adevărul este o prioritate centrală în cunoașterea* [...] *eclezială.* [...] *Rațiunea autonomă nu poate percepe decât forme de adevăr, fărâme ale unor adevăruri conceptuale, neavând acces la contemplarea unitară a Adevărului. O cunoaștere parțială, lipsită de integralitatea unei viziuni duhovnicești și ecleziale, riscă să denatureze și cunoașterea asupra părții. Numai o cunoaștere înțeleasă ca putere a Duhului Sfânt poate mișca inimile și mințile oamenilor, pentru a-L primi pe Iisus Hristos ca Adevăr al lumii, posibil de experimentat în experiența vie a Bisericii. Adevărul nu poate fi posedat, ci împărtășit. Cunoașterea nu înseamnă doar un efort de găsire a adevărului lucrului printr-un raționament detașat de realitatea lucrului studiat, ci înseamnă unirea subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut. De aceea, împărtășirea adevărului dumnezeiesc este posibilă numai în iubirea adâncă a comuniunii de viață trăită în Biserica lui Hristos. În acest fel, Adevărul poate fi împărtășit în experiența de putere duhovnicească a comunității ecleziale. În iubire, este posibilă adevărata cunoaștere a Adevărului și această cunoaștere se manifestă ca iubire. Dar, în afara comuniunii desăvârșite a Sfintei Treimi extinse în viața Bisericii, nu există iubire deplină. Adevărul se dezvăluie în lumina paradigmei Cincizecimii. Împărtășirea Adevărului necesită trecerea de la moarte la viață, de la o viață închistată în limitele stricăciunii la o viață deschisă nestricăciunii, a învierii duhovnicești. Hristos nu este un adevăr principial, cuantificabil la nivel de concept și generator de sisteme doctrinare sau coduri morale. Hristos este Adevărul personal, al fiecăruia dintre noi și al lumii întregi, care ne cheamă de la moarte la viață și, în același timp, ne dă puterea spre înviere prin biruința Lui asupra morții. Iisus nu prezintă adevăruri doctrinare abstracte, ci Se descoperă pe Sine ca Cel ce este Calea care duce la Tatăl. „Eu sunt lumina lumii"* (Ioan, *8, 72*). *Mărturisirea Adevărului este posibilă doar prin umblarea*

*în lumina lui Hristos. Orice despărțire de Hristos ne face să ne îndepărtăm de la realitatea absolută a Adevărului, descoperită în Fiul lui Dumnezeu. Când Pilat îl întreabă pe Hristos: „Ce este adevărul?", Mântuitorul nu dă o definiție, ci mărturisește: „Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc adevărul"* (Ioan, *18, 37*). *Esența Evangheliei constă în mărturisirea Întrupării Adevărului, care permite împărtășirea împărăției lui Dumnezeu.*[5]

---

*Referințe:*

[4] Bria [1994], p. 10.
[5] Lemeni – Ionescu [2007], pp. 482-483.

*A se vedea și:*

antinomie, biserică, erezie, gnoseologie.

## analiză

**știință** Termen utilizat de limbajul științific încă dinainte de modernitate, analiza acoperă astăzi realități diferite, în funcție de domeniul științific în care este folosit. La origine, este un concept ce ține de filosofia cunoașterii (matematice):

*La frontiera dintre matematici și filosofie există teme de mare complexitate și de mare fecunditate ce izvorăsc din cele două discipline în același timp. Printre aceste teme, cea a analizei și sintezei a ocupat, timp de două milenii, un loc central.*[1]

Parte a binomului analiză – sinteză, situată antinomic față de sinteză, analiza desemna înțelegerea obiectului prin descompunerea sa în elementele constitutive, pe baza unor criterii care să asigure eficiența cunoașterii.

Astăzi, îl întâlnim cu precădere în matematici, în chimie și în teoria muzicală. *Analiza matematică* acoperă, ca domeniu, tot ce ține de calculul diferențial și integral și de domeniile asociate; *analiza complexă* este acea parte a analizei matematice, care e centrată pe utilizarea numerelor complexe; *analiza funcțională* este cea care se ocupă cu studiul funcțiilor, în timp ce *analiza armonică* este cea care utilizează transformatele de tip Fourier. În chimie, analiza este procesul de identificare a constituenților unui produs chimic. În muzică, analiza constituie studiul structurii melodice, armonice sau ritmice a operelor muzicale.

---

*Referințe:*

[1] Roshdi Rashed, *Analyse et synthèse* (*Analiză și sinteză*), *apud* Lecourt [1999], p. 47.

*A se vedea și:*

continuitate, disciplină.

## antinomie

(din gr. *antinomia*, conflict între două legi; conotația este una mai degrabă modernă decât antică)

**teologie** Antinomia reprezintă depășirea contradicției unor termeni în aparență opuși. Existența, în cadrul aceleiași învățături, a unor concepte care în aparență se opun induce o contradicție internă în





planul logicii formale obișnuite.
unitatea și trinitatea din cadru
Sfintei Treimi, dumnezeirea ș
tatea Persoanei Fiului lui Du
faptul că Maria este Maica Don
în același timp, Fecioară ilus
gândire de tip antinomic. A
presupune o logică în care cur
nu se epuizează în exprimarea
tuală supusă rigorilor formal
presupune un obscurantism
ci exprimă logica experienței
Această logică e legată de viața
iar viața nu poate fi epuizată în
Antinomia ajută la depășir
gândiri marcate de autosuficie
riscă să devină încremenită și
propriile tipare date de logica
Antinomia favorizează asumar
gândirii discursive ca o deschid
cunoaștere mai intuitivă, integr
Antinomia caracterizează ap
Tradiției ecleziale. În această per
există o împărtășire dinamică di
de viață a Adevărului în cadrul
ței duhovnicești și ecleziale.
gândirii antinomice din apo
teologic exprimă doar granița
realității definite. Definiția n
cuprinde și epuiza realitatea
Antinomia ne trece de la
conceptelor la dinamica vieții,
o logică racordată la exigențele
Experiența eclezială a Adevă
permite epuizarea sa într-o
obiectivă:

*Apofatismul adevărului*
*exclude orice percepere obiecti*
*ortodoxiei. Adevărul nu se epu*
*formularea lui. Formularea est*
*granița adevărului, veșmântul*

planul logicii formale obișnuite. De pildă, unitatea și trinitatea din cadrul dogmei Sfintei Treimi, dumnezeirea și umanitatea Persoanei Fiului lui Dumnezeu, faptul că Maria este Maica Domnului și, în același timp, Fecioară ilustrează o gândire de tip antinomic. Antinomia presupune o logică în care cunoașterea nu se epuizează în exprimarea conceptuală supusă rigorilor formale. Ea nu presupune un obscurantism irațional, ci exprimă logica experienței ecleziale. Această logică e legată de viața Bisericii, iar viața nu poate fi epuizată în formule. Antinomia ajută la depășirea unei gândiri marcate de autosuficiență, care riscă să devină încremenită și fixistă în propriile tipare date de logica formală. Antinomia favorizează asumarea limitei gândirii discursive ca o deschidere spre o cunoaștere mai intuitivă, integrativă.

Antinomia caracterizează apofatismul Tradiției ecleziale. În această perspectivă, există o împărtășire dinamică din puterea de viață a Adevărului în cadrul experienței duhovnicești și ecleziale. Limbajul gândirii antinomice din apofatismul teologic exprimă doar granița, hotarul realității definite. Definiția nu poate cuprinde și epuiza realitatea indicată. Antinomia ne trece de la fixismul conceptelor la dinamica vieții, propune o logică racordată la exigențele vieții.

Experiența eclezială a Adevărului nu permite epuizarea sa într-o formulă obiectivă:

> *Apofatismul adevărului bisericesc exclude orice percepere obiectivizantă a ortodoxiei. Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai granița adevărului, veșmântul sau paza adevărului. Adevărul este rea nu se dezminte pe sine, adev... ...ultim este viața care nu poate fi abolită de moarte. De aceea și cunoașterea adevărului nu se poate înfăptui prin înțelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieții, la imediatul experienței.*[1]

Gândirea încrezătoare în puterea nelimitată a rațiunii umane nu poate concilia formularea definitivă cu caracterul nedeterminabil al adevărului. Antinomia ajută la spargerea acestui cerc vicios, indicând o logică prin care se trimite către o experiență de viață. Această experiență presupune taina persoanei deschise spre comuniune. Taina persoanei nu se epuizează în concepte obiective, în criterii determinate și operabile prin gândirea discursivă.

Taina gândirii antinomice presupune întâlnirea cu taina persoanei care se dezvăluie în lumina adevărului experienței ecleziale:

> *Formulările definitive ale adevărului și caracterul dinamic nedeterminabil al experienței adevărului sunt două elemente neconciliabile la nivelul gândirii logice. Ele pot fi puse în armonie însă la nivelul vieții și al purtătorului ipostatic al vieții care este persoana. De aceea, criteriul ortodoxiei bisericești este experiența și credința Bisericii întregi, întrupată în persoanele sfinților. Criteriul adevărului este plenitudinea eclezială, iar măsură a plenitudinii este întregirea harismelor vieții în persoanele sfinților* [...] *Cum se reușește salvgardarea acestui criteriu nedefinibil, care distinge ortodoxia de erezie, din moment ce lipsește orice mijloc*

*de impunere obiectivă și autoritară a adevărului? Răspunsul îl aflăm în insistența cu care Biserica identifică adevărul cu viața și viața cu singurul purtător ipostatic al acesteia, care este persoana, în refuzul Bisericii de a înlocui imediatul experienței și al relației cu formule intelectuale, coduri morale sau structuri de putere în slujba unei autorități. Astfel, ortodoxia se dobândește sau se pierde, așa cum se dobândește sau se pierde orice dar de viață: o iubire adevărată, o expresie artistică reușită, un punct de plecare dinamic în cunoaștere. Această dobândire sau pierdere rămâne inaccesibilă criteriilor obiective ale științei și istoriografiei, tot așa cum rămâne inaccesibilă acelorași criterii și funcționarea vie a limbajului, împreună cu transformările lui de-a lungul istoriei, sau manifestările creatoare ale artei și semantica lor socială.*[2]

---

*Referințe*:

[1] Yannaras [1996], pp. 185-186; [2] *Ibidem*, pp. 187-189.

*A se vedea și*:

adevăr, apofatism, cognoscibil, rațiune /raționalitate/raționalism.

**știință** Elemente ale logicii antinomice se regăsesc în cercetarea științifică. Cuvântul *antinomie*, ca termen filosofic, este relativ recent. Apare la Kant, care-l utilizează în *Critica rațiunii pure* (1791). Anterior, fusese un termen teologic și juridic. Deși acest termen apare târziu, ideea de caracter auto-contradictoriu al rațiunii a parcurs istoria gândirii umane. Încă din antichitate, în spiritul vechii Elade, în care se încheagă forma științei (în sensul recunoscut în prezent), exista această marcă a gândirii umane.

Mai mulți cercetători au evidențiat faptul că progresul cunoașterii grecești constă tocmai în combinația contrariilor, în forța creatoare de a utiliza sensul profund al acestor contrarii care nu se exclud. Heraclit, eleații, Platon exprimă elocvent caracterul antinomic al gândirii umane. Nicolae Cusanus, prin învățătura sa despre *coincidentia oppositorum*, dezvoltă spiritul gândirii antinomice. O expresie a acestei gândiri se găsește în lucrarea *Aplicații ale matematicii la teologie*, scrisă de Cusanus. În paradigma științei contemporane se regăsesc implicații ale logicii antinomice. Epistemologia științei actuale depășește scientismul ideologic, valorificând creator potențialul gândirii antinomice. Cercetările din domenii precum fizica, matematica, neuroștiințele sau cosmologia evidențiază numeroasele valențe ale antinomiei în cercetarea științifică actuală.

În perspectiva asumării limitei în demersul științific, există cadrul favorabil pentru articularea unui dialog onest între teologie și știință. Natura antinomică a adevărului presupune relația internă dintre rațiune și credință:

*Adevărul este antinomie și nu poate să nu fie astfel. Asceza rațiunii este credința, adică renunțarea la sine. Actul de renunțare la sine a rațiunii e chiar exprimarea unei antinomii. Într-adevăr, numai într-o antinomie se poate crede; orice judecată non-antinomică este sau recunoscută, sau negată de către rațiune, fiindcă nu depășește hotarul izolării egoiste a rațiunii. Dacă adevărul ar fi non-antinomic, atunci*





*rațiunea, frecventându-și întotdeauna propriul domeniu, n-ar avea un punct de sprijin, n-ar vedea obiectul extrarațional și, prin urmare, nimic nu ar determina-o să înceapă asceza credinței [...] Noi nu trebuie, nu avem voie să mânjim contradicția cu aluatul filosofemelor noastre! Să lăsăm contradicția să rămână profundă, precum este. Dacă lumea cognoscibilă prezintă fisuri și noi nu putem să înlăturăm efectiv aceste fisuri, nici nu trebuie să le camuflăm. Dacă rațiunea cunoscătoare este fragmentară, dacă nu este monolitică, dacă se contrazice, noi iarăși nu trebuie să ne prefacem că așa ceva nu există. Efortul neputincios al rațiunii omenești de a concilia contradicțiile, tentativa indolentă de a reacționa ar fi trebuit de mult respinse prin recunoașterea alertă a contradictoriului.*[1]

Asumarea logicii antinomice presupune valorificarea gândirii integratoare a Tradiției ortodoxe. Dimensiunea cuprinzătoare a Tradiției ortodoxe ne permite să nu înțelegem ortodoxia într-o logică bazată pe izolare și pe o defensivă zgribulită. Ortodoxia permite un dialog fără complexe cu alte tradiții religioase sau științifice, conștientă fiind de împlinătășirea plinătății Adevărului de viață în Iisus Hristos trăit în cadrul experienței ecleziale. Logica ortodoxiei este universală și dialogică. În felul acesta, duhul ortodoxiei se distinge de spiritul sectar bazat pe o logică a unilateralității.

De fapt, logica antinomică specifică gândirii ortodoxe nu insistă doar pe un aspect al învățăturii. Logica sectară insistă pe un anumit aspect, absolutizându-l și considerându-l adevărul exclusiv al învățăturii:

*rațiunea, frecventându-și întotdeauna propriul domeniu, n-ar avea un punct de sprijin, n-ar vedea obiectul extrarațional și, prin urmare, nimic nu ar determina-o să înceapă asceza credinței* [...] *Noi nu trebuie, nu avem voie să mânjim contradicția cu aluatul filosofemelor noastre! Să lăsăm contradicția să rămână profundă, precum este. Dacă lumea cognoscibilă prezintă fisuri și noi nu putem să înlăturăm efectiv aceste fisuri, nici nu trebuie să le camuflăm. Dacă rațiunea cunoscătoare este fragmentară, dacă nu este monolitică, dacă se contrazice, noi iarăși nu trebuie să ne prefacem că așa ceva nu există. Efortul neputincios al rațiunii omenești de a concilia contradicțiile, tentativa indolentă de a reacționa ar fi trebuit de mult respinse prin recunoașterea alertă a contradictoriului.*[3]

Asumarea logicii antinomice presupune valorificarea gândirii integratoare a Tradiției ortodoxe. Dimensiunea cuprinzătoare a Tradiției ortodoxe ne permite să nu înțelegem ortodoxia într-o logică bazată pe izolare și pe o defensivă zgribulită. Ortodoxia permite un dialog fără complexe cu alte tradiții religioase sau științifice, conștientă fiind de împărtășirea plinătății Adevărului de viață în Iisus Hristos trăit în cadrul experienței ecleziale. Logica ortodoxiei este universală și dialogică. În felul acesta, duhul ortodoxiei se distinge de spiritul sectar bazat pe o logică a unilateralității.

De fapt, logica antinomică specifică gândirii ortodoxe nu insistă doar pe un aspect al învățăturii. Logica sectară insistă pe un anumit aspect, absolutizându-l și considerându-l adevărul exclusiv al învățăturii:



*Ortodoxia este universală, iar erezia este în esența ei partizană. Spiritul sectar este egoismul, izolarea spirituală care decurge de aici: o teză unilaterală este pusă drept fundament al Adevărului absolut și, prin aceasta, teza exclude toate aspectele în care transpare complementul antinomic la jumătatea dată a antinomiei, care este rațional inaccesibilă. Obiectul religiei, căzând din cercul trăirii spirituale în carnalitatea rațiunii, se divizează inevitabil în aspecte ce se exclud reciproc. Misiunea rațiunii ortodoxe constă în reasamblarea tuturor cioburilor într-un întreg; rațiunea eretică alege fragmentele care-i plac.*[4]

---

***Referințe:***

[3] Florenski [1999], pp. 98-99, 105; [4] *Ibidem*, p. 107.

***A se vedea și:***

adevăr, apofatism, rațiune/raționalitate/raționalism.

## antropic (principiul)

(din gr. *anthropikos* = referitor la om)

**știință** Omul este adaptat universului în care trăiește. Afirmația poate părea banală în măsura în care știm că știința a susținut-o, de-a lungul timpului, din interiorul diferitelor sale discipline. Reciproca ei însă, departe de a fi banală, este tulburătoare în privința implicațiilor existențiale. Ea afirmă că (și) universul îi este adaptat omului, bazându-se pe constatarea că universul a manifestat, de-a lungul timpului, o „complicitate"

care a permis apariția vieții și, fapt cu atât mai remarcabil, a vieții umane. Purtând numele de „principiu antropic", reciproca în cauză a fost formulată în urma studiului care a dus la evidențierea unui uimitor „acord fin" în ceea ce privește valorile constantelor fundamentale în univers, remarcând existența unui lung șir de „coincidențe", care au permis ca universul să fie un loc unde viața a avut la dispoziție condițiile fizico-chimice necesare apariției și dezvoltării sale:

> *Structura Universului pare într-un chip misterios adaptată dezvoltării vieții. Cea mai mică schimbare a uneia dintre constantele fundamentale (de exemplu, a cifrelor care descriu valoarea forței de atracție existente între doi electroni) sau a condițiilor inițiale ale Universului (precum cantitatea totală de materie) ar fi fost un obstacol în calea dezvoltării vieții — a celei pe care o cunoaștem. De ce Universul este în mod atât de incredibil adaptat emergenței vieții? Și, mai mult, de ce Universul este atât de scrupulos adaptat existenței noastre?*[1]

În contextul multiplelor posibilități pe care universul le avea ca potențialitate de realizare, practic infinite ca număr, în condițiile în care cea mai mică derogare de la valorile curente ale unora dintre aceste constante și-ar fi găsit expresia printr-o versiune de univers diferită de cea actuală, toate acestea au incitat la a vedea în existența formulei actuale (de univers) altceva decât rodul hazardului. Mai concret, este o constatare de simplu fapt matematic că, în termeni de probabilitate, șirul enorm de „coincidențe" în materie de „bună potrivire" a valorilor acestor parametri (la scară atât macro-, cât și microscopică), care au permis apariția vieții prin simplul hazard, se exprimă printr-o probabilitate nulă (formula actuală de univers exprimă o singură posibilitate realizată dintr-un număr infinit de alte posibilități cu probabilități egale, de unde cvasi-imposibilitatea de a se fi realizat tocmai această versiune, și nu alta). Principiul subliniază deopotrivă „gestul" universului de a fi permis apariția unor ființe nu atât inteligente (fapt deja cu totul remarcabil), dar inteligente în sensul unui „dialog" cu universul prin însăși inteligibilitatea pe care acesta o mărturisește la toate nivelurile la care-l investighează omul (fapt cu atât mai remarcabil, ca și cum omul era „prevăzut" să se bucure de acest fel de relație cu cosmosul întreg la orice nivel, nu numai la nivelul de magnitudine la care funcționează în mod curent simțurile sale).

Principiul antropic a fost enunțat prima oară de Brandon Carter, în 1974:

> *Ceea ce ne putem aștepta să observăm trebuie să fie compatibil cu condițiile necesare prezenței noastre în calitate de observatori* (principiul antropic slab, sau WAP – *Weak Anthropic Principle*)[2];
>
> *Poziția noastră în Univers este în mod necesar privilegiată, în sensul că ea trebuie să fie compatibilă cu existența noastră în calitate de observatori* (principiul antropic tare, sau SAP – *Strong Anthropic Principle*)[3].

Mesajul principiului antropic tare este că prezența observatorilor este legată de „caracteristicile globale și microscopice" ale Universului, ceea ce reiese și mai



antropic (principiul) [știință]

explicit din următorul enunț de tip
al lui Carter:

> *Universul (și parametrii fundame*
> *de care depinde acesta) trebuie să fie*
> *(și aceia) care să permită nașterea*
> *observatori în sânul său la un ar*
> *stadiu al dezvoltării sale*[4].

Există și alte formulări ale p
piului antropic tare:

> *Elementele Universului constit*
> *totalitate coerentă —, în sensul că*
> *sunt interdependente —, al cărei f*
> *ment poate fi găsit în fenomenul u*
>
> *Există o descriere unificată coere*
> *întregului Univers, care se spriji*
> *existența observatorului uman*[6],

după cum există variante ale princip
antropic în accepțiune „tare", cum
enunțul lui Barrow:

> *Universul trebuie să conțină viața*[7]

sau cel al lui Barrow și Tipler:

> *Universul trebuie să posede propr*
> *particulare, care-i permit vieții*
> *dezvolte la un anume stadiu de ev*
> *a Universului*[8].

De remarcat că principiul antro
declanșat ample controverse în s
comunității științifice în ceea ce pri
caracterul științific al diferitelor
enunțuri. Jacques Demaret și Domin
Lambert explică reticența unor oa
de știință prin refuzul ideii de final
în științe, mai ales când aceasta tinc

explicit din următorul enunț de tip SAP al lui Carter:

> *Universul (și parametrii fundamentali de care depinde acesta) trebuie să fie acela (și aceia) care să permită nașterea unor observatori în sânul său la un anumit stadiu al dezvoltării sale*[4].

Există și alte formulări ale principiului antropic tare:

> *Elementele Universului constituie o totalitate coerentă —, în sensul că toate sunt interdependente —, al cărei fundament poate fi găsit în fenomenul uman*[5];

> *Există o descriere unificată coerentă a întregului Univers, care se sprijină pe existența observatorului uman*[6],

după cum există variante ale principiului antropic în accepțiune „tare", cum este enunțul lui Barrow:

> *Universul trebuie să conțină viață*[7],

sau cel al lui Barrow și Tipler:

> *Universul trebuie să posede proprietăți particulare, care-i permit vieții să se dezvolte la un anume stadiu de evoluție a Universului*[8].

De remarcat că principiul antropic a declanșat ample controverse în sânul comunității științifice în ceea ce privește caracterul științific al diferitelor sale enunțuri. Jacques Demaret și Dominique Lambert explică reticența unor oameni de știință prin refuzul ideii de finalitate în științe, mai ales când aceasta tinde să



fie relaționată ideii de transcendent, care ține de teologie, și nu de știință[9] (e drept că vorbim de transcendent în matematică, dar într-un cu totul alt sens decât în teologie). Ceea ce pentru unii constituie un gest de neseriozitate științifică — „Un lucru contrar principiilor fizicii convenționale nu poate fi subiectul unei respingeri experimentale, semn că nu e vorba cu adevărat de un principiu științific" (H.G. Pagels); „Cel mult, poate să ofere o satisfacție de tip umplere de goluri în privința curiozității noastre legate de fenomene pentru care nu avem încă explicații științifice autentice (M.J. Rees) — pentru alții reprezintă o mare speranță: „Recunoașterea principiului antropic trebuie să fie considerată un moment decisiv în dezvoltarea științei, deschizând căi noi către aspectele necunoscute ale Universului (N. Dallaporta); „Cred că principiul antropic nu a constituit numai un stimulent pentru cercetarea cosmologică, dar a furnizat și un punct de întâlnire pasionant între teologie și științe și cu siguranță a servit la reintegrarea factorului ființă umană, care secole de-a rândul a fost exclus din științele fizice (G.V. Coyne)".[10]

---

***Referințe:***

[1] William Daniel Philips [Premiul Nobel pentru Fizică, 1997 – *n.n.*], *Foi ordinaire, science ordinaire* (*Credință obișnuită, știință obișnuită*), *apud* Staune [2005], p. 268; [2] Demaret – Lambert [1994], p. 143; [3] *Ibid.*, p. 144; [4] *Ibidem*, p. 145; [5] *Ibidem*, p. 148; [6] *Ibidem*; [7] *Ibidem*; [8] *Ibidem*; [9] *Ibidem*, p. VI; [10] *Ibidem*, pp. VIII-IX.

***A se vedea și:*** teleologie.

# antropologie

(din gr. *anthropos* = om + *logos* = cuvânt, discurs)

**știință** Antropologia, știință apărută în perioada iluministă, în contextul preocupărilor privind comportamentul uman, caracterizată astăzi drept „cea mai științifică dintre științele umane", respectiv „cea mai umană dintre științele naturii", reprezintă acea ramură a științelor umane, care-și propune studiul omului sub toate aspectele investigabile. În general, ea scoate în evidență caracteristici fizice (care țin de anatomie, psihologie, patologie) sau culturale (sociale, geografice).

Antropologia ca știință este o disciplină secularizată. Omul este privit din perspectiva specificității gesturilor sale față de lumea animală (în termeni de limbaj, rituri, artă, religie, tehnică, reprezentare spațio-temporală și altele) din care face parte. O ramură importantă a antropologiei este etnologia, care se ocupă cu studiul comparativ al societăților și etniilor în contextul diversității culturale. Distingem astăzi trei mari școli de antropologie: *americană* (cu accent pe cultură și limbă), *engleză* (cu patru direcții de studiu: antropologia biologică – studiul transmiterii de caractere biologice; etnologia sau antropologia socială și culturală – studiază paternitatea, politica, organizarea socială, moravurile, religia; arheologia – studiază societățile umane prin vestigiile lor materiale; etnolingvistica – studiază variabilitatea lingvistică în diversele societăți umane) și *franceză* (studiază aspectele simbolice și sociale).

---

*A se vedea și*: modern/modernitate.



**teologie** Antropologia creștină se legitimează ca gest de teologie, și nu de știință. Ea face referire la

> *…învățătura despre om întemeiată pe Revelația dumnezeiască. Trei sunt temele principale ale antropologiei creștine: originea omului, constituția ființei omenești și menirea omului.*[1]

---

*Referințe*:

[1] Todoran – Zăgrean [2003], p. 147.

*A se vedea și*:

conștiință, suflet, teologie.

# apofatism

(din gr. *apophatikos* = negativ)

**teologie** Afirmația fundamentală a religiei este că Dumnezeu există și poate fi cunoscut. Afirmația fundamentală a teologiei ortodoxe — Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască — este că această cunoaștere înseamnă împărtășire din viața dumnezeiască, structurare, transfigurare, îndumnezeire prin har. Realitatea împărtășită de harul lui Dumnezeu, taină inepuizabilă și care poate fi descoperită în continuu, a provocat trăirea teologică la o încercare de fixare prin repere orale sau scrise, care să dea mărturie despre experiența trăită. Astfel, când vorbim despre cunoașterea lui Dumnezeu, putem distinge două maniere fundamentale de exprimare a ei: o exprimare așa-numită *catafatică* sau pozitivă, intermediată de realitatea lumii





în care trăim — natură, istorie, imagini și concepte simbolice —, și o exprimare *apofatică* sau negativă, care o completează pe cea dintâi în ceea ce ea nu poate cuprinde. Complementaritatea celor două forme este atât de firească și, în același timp, atât de importantă, încât mitropolitul Kallistos Ware nu ezită să facă apel[1] la ea în explicarea complementarității dintre cele două mari vocații ale trăirii creștine, căsătoria și monahismul: una fără alta nu are sens și fiecare o potențează și o pune în valoare pe cealaltă. În teologia ortodoxă a secolului XX, dacă în fața presiunii scolasticizante de tip raționalist a fost meritul lui Vladimir Lossky acela de a fi subliniat caracterul necesarmente apofatic al teologiei, gestul de a insista pe complementaritatea celor două, pe care i-l datorăm părintelui Dumitru Stăniloae și altora, stă mărturie că Ortodoxia este calea catafatismului și a apofatismului asumate simultan și complementar, interdependente și aflate într-o firească împreună-lucrare.

Privind în istorie, să observăm că teologia catafatică a apărut ca încercare sistematică de numire, de definire a lui Dumnezeu (vezi catafatism). Mergând pe firul căutării unor tot mai adecvate reprezentări ale dumnezeirii, Sfinții Părinți au înțeles neputințele și limitele acestui demers. Chiar inventarul — niciodată complet — al atributelor divine n-ar putea asigura o imagine satisfăcător de cuprinzătoare. Iar cunoașterea lui Dumnezeu depășește infinit orice reprezentare, ea este trans-conceptuală. Iată, de exemplu, cum remarcă sfântul Efrem Sirul încurcătura umană pe care o resimțim în fața atributelor cu care-L numim pe Dumnezeu. Vorbind despre paradoxul

în care trăim — natură, istorie, imagini și concepte simbolice —, și o exprimare *apofatică* sau negativă, care o completează pe cea dintâi în ceea ce ea nu poate cuprinde. Complementaritatea celor două forme este atât de firească și, în același timp, atât de importantă, încât mitropolitul Kallistos Ware nu ezită să facă apel[1] la ea în explicarea complementarității dintre cele două mari vocații ale trăirii creștine, căsătoria și monahismul: una fără alta nu are sens și fiecare o potențează și o pune în valoare pe cealaltă. În teologia ortodoxă a secolului XX, dacă în fața presiunii scolasticizante de tip raționalist a fost meritul lui Vladimir Lossky acela de a fi subliniat caracterul necesarmente apofatic al teologiei, gestul de a insista pe complementaritatea celor două, pe care i-l datorăm părintelui Dumitru Stăniloae și altora, stă mărturie că Ortodoxia este calea catafatismului și a apofatismului asumate simultan și complementar, interdependente și aflate într-o firească împreună-lucrare.

Privind în istorie, să observăm că teologia catafatică a apărut ca încercare sistematică de numire, de definire a lui Dumnezeu (vezi catafatism). Mergând pe firul căutării unor tot mai adecvate reprezentări ale dumnezeirii, Sfinții Părinți au înțeles neputințele și limitele acestui demers. Chiar inventarul — niciodată complet — al atributelor divine n-ar putea asigura o imagine satisfăcător de cuprinzătoare. Iar cunoașterea lui Dumnezeu depășește infinit orice reprezentare, ea este trans-conceptuală. Iată, de exemplu, cum remarcă sfântul Efrem Sirul încurcătura umană pe care o resimțim în fața atributelor cu care-L numim pe Dumnezeu. Vorbind despre paradoxul



existenței dreptății și iubirii la măsuri dumnezeiești, sfântul spune:

> *Nu-L numi pe Dumnezeu drept. Dacă David Îl numește drept, Fiul Său Îl revelează că e mai curând bun și blând.* […] *Cum putem să* […] *numim pe Dumnezeu drept, când citim capitolul cu fiul cel risipitor* […]*: cum la pocăința pe care o arată, părintele său aleargă către el, se aruncă la pieptul lui și-i dă putere asupra întregii sale bogății?* […] *Unde e dreptatea lui Dumnezeu? În faptul că eram păcătoși și Hristos a murit pentru noi?*[2]

Sfântul ne spune, așadar, că, dacă-L numim pe Dumnezeu Dreptate, atunci dragostea Lui este mai presus de orice dreptate. Dacă-L numim Iubire, aceasta nu exclude cu nimic o dreptate dumnezeiască nepărtinitoare, care nu nedreptățește pe nimeni. Această constatare a concomitenței posibilității și imposibilității de a-L numi pe Dumnezeu prin atribute împrumutate din viața umană a condus teologia la afirmații antinomice, favorizate de abordări de factură negativă sau apofatică. Astfel, dacă în perspectivă catafatică Dumnezeu este numit dreptate, insuficiența acestui termen conduce la posibilitatea afirmării simultane a faptului că Dumnezeu *nu este* dreptate, întrucât este mai presus de orice dreptate și incomparabil cu orice măsură umană a dreptății. În mod similar, Dumnezeu nu este iubire, întrucât este mai presus de orice iubire. Același procedeu se poate aplica tuturor însușirilor atribuite lui Dumnezeu. În fapt, există o întreagă terminologie a apofatismului, ce cuprinde mai multe moduri[3] de expresie. O primă formă presupune utilizarea prefixelor

negative, care în limba română sunt de tip *in-* sau *ne-*: *in*existent, *in*vizibil, *in*exprimabil, *in*comprehensibil, *ne*cunoscut. O a doua formă implică utilizarea prefixului *hiper-*, ca în: *hiper*existent, *hiper*bun. Descoperim chiar termenul de *hiper-Dumnezeu* la sfântul Dionisie Areopagitul. O a treia formă presupune folosirea unită a unor concepte în mod flagrant contradictorii. De exemplu, *întuneric divin* în loc de *lumină divină*. Adeseori, sunt utilizate *oximoroane*, adică alăturări de două cuvinte cu sensuri contrare: a vedea invizibilul, a accede inaccesibilul, întuneric luminos. Toate acestea vor să caracterizeze o supra-abundență — „negare" prin plenitudine, prin depășire.

Calea *negativă* a teologiei începe, deci, prin a arăta că tot ceea ce afirmăm despre Dumnezeu este insuficient. Nu este atât vorba de o condamnare a discursului, cât de o deschidere a lui către o cât mai deplină cuprindere — pe cât cu putință — a Celui care nu poate fi cuprins în cuvinte fără inspirație și putere de Sus, prin har. Teologia negativă este, într-o primă fază, o critică a teologiei pozitive, din nevoie de mai multă adecvare. De unde logica antinomică a Părinților, care spun în același timp cine este și cine nu este Dumnezeu, servindu-se de aceleași atribute: iubire, frumusețe, dreptate. Apofatismul nu se reduce, însă, la această primă măsură, care ține mai mult de concept și care rămâne, totuși, o operație intelectuală, întrucât mintea cugetă la cele pe care le înlătură. Aceasta este doar o primă treaptă a apofatismului, pe o scară pe care, urmând reperele oferite de sfântul Grigorie Palama, o vedem ca având trei trepte. Numită și *apofatism de gradul întâi*, ea are rolul fundamental de corector al teologiei pozitive. Este o operație rațională de contrazicere prin completare a afirmațiilor teologiei pozitive. Ea funcționează în mod fundamental ca o *deschidere*, afirmând imposibilitatea epuizării realității divine prin concepte umane. Aici își are sursa și creativitatea, care propune noi concepte care să ilustreze un *dincolo* de cuprinderea obișnuită a conceptelor. Sau, într-o preluare dorit duhovnicească a terminologiei poetului Nichita Stănescu, ele sunt *ne-cuvintele*, acea frământare nouă a aluatului limbii, care să permită exprimarea celor de Sus cu ajutorul celor de jos, îngăduind acea transparență a finitului prin care intuim, chiar și „prin ghicitură", Infinitul.

*Apofatismul de gradul doi* reprezintă acea suspendare totală a operațiilor gândirii, ca urmare a câștigării rugăciunii curate de către sufletul rugător. În chip evident, nu este rezultatul unei competențe omenești naturale, ci este o harismă. Prin curat se înțelege acea calitate a rugăciunii prin care aceasta nu mai este umbrită de risipire și de împrăștiere. Mintea devine unitară și concentrată într-o „respirație" proprie. Părinții vorbesc aici despre „coborârea minții în inimă", ca fiind treapta de unificare a puterilor sufletești într-o lucrare sinergetică cu harul lui Dumnezeu. Nu este, așadar, vorba de o pasivitate a minții, ci de un dinamism al ei, canalizat cu totul către întâlnirea cu Dumnezeu. Însă această întâlnire nu se mai petrece pe teritoriul speculațiilor intelectuale, ci a înaintat, cu puterea harului, pe tărâmul plin de taină al prezenței divine — acolo unde omul nu mai poate ajunge singur. Ea devine contemplare, cu puterea iubirii, a Cuiva pe care cuvintele și conceptele nu se mai



apofatism [teologie]

ostenesc să-L descrie, care este acceptat ca prezență și gustat, pe cât este posibil, prin rugăciune. Părintele Dumitru Stăniloae descrie acest apofatism în modul următor:

> *Când părăsim orice considerare a conceptelor desprinse din natură și orice preocupare de a le nega măcar, când ne ridicăm deci și peste negațiune, ca operație intelectuală, și peste oarecare simțire apofatică a lor, intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciune*[4].

*Apofatismul de gradul trei* reprezintă unirea cu Dumnezeu și experierea lumii necreate divine. Este ultima treaptă a rugăciunii. Mintea își încetează în întregime lucrarea cognitivă; este vorba de o ieșire completă a acesteia din marginile puterilor naturale, pentru a fi inundată de lumina divină. „Lumina divină pe care o vede mintea în extaz este o arvună a luminii ce-i înconjoară pe sfinți în viața viitoare", observă sfântul Grigorie Palama, este lumina Schimbării la Față de pe Tabor, cu care Dumnezeu îi binecuvântează și-i slăvește pe sfinții săi. Palama numește vederea luminii dumnezeiești „cunoștință mai presus de înțelegere" sau „neștiință în sens de depășire". Părintele Stăniloae observă că acest fel de apofatism este expresia unei covârșitoare prezențe dumnezeiești. Conștiința umană se dilată și cuprinde ceea ce-i este cu neputință să cuprindă, cuprinderea mediată în întregime de prezența luminii dumnezeiești necreate:

> *Când Lumina* [...] *ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și din afara vremii*[5].

ostenesc să-L descrie, care este acceptat ca prezență și gustat, pe cât este posibil, prin rugăciune. Părintele Dumitru Stăniloae descrie acest apofatism în modul următor:

> *Când părăsim orice considerare a conceptelor desprinse din natură și orice preocupare de a le nega măcar, când ne ridicăm deci și peste negațiune, ca operație intelectuală, și peste oarecare simțire apofatică a lor, intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciune*[4].

*Apofatismul de gradul trei* reprezintă unirea cu Dumnezeu și experierea luminii necreate divine. Este ultima treaptă a rugăciunii. Mintea își încetează în întregime lucrarea cognitivă; este vorba de o ieșire completă a acesteia din matca puterilor naturale, pentru a fi inundată de lumina divină. „Lumina divină pe care o vede mintea în extaz este o arvună a luminii ce-i înconjoară pe sfinți în viața viitoare", observă sfântul Grigorie Palama, este lumina Schimbării la Față de pe Tabor, cu care Dumnezeu îi binecuvântează și-i slăvește pe sfinții săi. Palama numește vederea luminii dumnezeiești „cunoștință mai presus de înțelegere" sau „neștiință în sens de depășire". Părintele Stăniloae observă că acest fel de apofatism este expresia unei covârșitoare prezențe dumnezeiești. Conștiința umană se dilată și cuprinde ceea ce-i este cu neputință să cuprindă, cuprindere mediată în întregime de prezența luminii dumnezeiești necreate:

> *Când Lumina* [...] *ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii*[5].



Părintele Dumitru Stăniloae consideră că s-ar putea vorbi și de un apofatism de gradul patru, absolut, referitor la ființa divină. Aici, teologia nu poate îndrăzni să afirme nimic, doar necunoașterea absolută.

***Observație***: De remarcat insuficiența definițiilor de dicționar contemporane privind conceptul de *apofatism*. În *Le Petit Robert* (dicționar „de referință al limbii franceze", potrivit autorilor săi), ediția iunie 2000, termenul lipsește. În *Oxford Dictionary of English*, termenul desemnează: „o teologie (a cunoașterii lui Dumnezeu) realizată prin concepte negative care ar putea să-I fie aplicate. Opusul lui *catafatic*".

---

***Referințe***:

[1] Ware [1996]; [2] Isaac Sirul [1981], p. 324; [3] Alfeyev [2001], p. 38; [4] Stăniloae [1992], p. 196; [5] Sofronie [2005], p. 237.

***A se vedea și***:

catafatism, energie, teologie.

**știință** Putem vorbi oare de apofatism în științe?[6]

Există câteva repere care conturează zorii unei perspective apofatice în cugetarea filosofiei științelor actuale. Este de remarcat, întâi de toate, asumarea gândirii antinomice de către fizica din zilele noastre. Spre exemplu, afirmarea dualismului undă-corpuscul echivalează cu o afirmație antinomică în termenii fizicii clasice. Deopotrivă, asumarea unor concepte noi (incompletitudine, nedeterminare, incertitudine și altele) este gestul

prin care Heisenberg, Gödel[7], Turing și alții devin promotori, în matematică și fizică, ai afirmării limitelor ca expresie curentă a întâlnirii cu realitatea și cu complexitatea ei. Noutatea este aceasta: complexitatea, într-un demers total diferit de programul modernității, se arată nerezolvabilă — ca să nu spunem chiar inepuizabilă — prin gestul de reprezentare conceptuală de tip discurs științific, gest care părea până acum autosuficient văzut din interiorul științelor. Afirmarea prezenței observatorului în gestul fizic de investigare ca ingredient intrinsec al experimentării subminează, la rândul ei, obiectivitatea în sensul ei tare — observatorul face parte acum din experiment, iar afirmarea conceptului de „real acoperit", prezent în spatele realului empiric observabil (Bernard d'Espagnat), determină o asumare a realului în termeni compatibili cu înțelesul termenului de apofatism evocat de teologie.

Credem că toate aceste schimbări față de modernitate ne îndreptățesc să afirmăm prezența unui tip de apofatism (cel puțin de gradul întâi) în gândirea științifică actuală.

---

*Referințe:*

[6] B. Nicolescu [2002], pp. 65-69; [7] E. Nagel [1989], p. 41-42.

*A se vedea și:*

antinomie, dualism, incompletitudine, nedeterminare (cuantică), real/realitate.



# apologetică

(din gr. *apologia* = apărare)

**teologie** Creștinismul a constituit, dintru început, un scandal. Pe de o parte, iudeii vedeau în a-I urma lui Hristos vinovăția de neiertat de a trăda credința părinților lor printr-un gest sectar, de infidelitate față de însuși Dumnezeu: „Mă socotesc fericit, o, rege Agripa, că astăzi, înaintea ta, pot să mă apăr de toate învinuirile pe care mi le aduc iudeii", mărturisea sfântul apostol Pavel în apărarea credinței sale. Pe de altă parte, pentru romani, creștinismul însemna ateism, adică respingerea cultului acceptat de stat, al zeităților păgâne și al împăratului — deci, o subminare a legii. În acest context, creștinii s-au simțit încă dintru început motivați să intervină prin mărturii publice în apărarea doctrinei lor. Apologeții apărau, însă, nu printr-un gest exterior, formal, ci în virtutea a ceea ce cunoșteau în intimitatea ființei lor, din interior, prin lucrarea harului. Ei erau mărturisitori, nu avocați, gestul lor fiind unul de mărturisire existențială, iar nu de avocatură. Inspirația divină, la picioarele căreia așezau jertfelnic întreaga lor competență (juridică, filosofică, intelectuală), făcea ca aceasta să lucreze cu competența teologică, edificatoare întru cele de Sus.

Departe de a fi o realitate de tip mărturisire proprie creștinismului primelor veacuri, apologetica exprimă o dimensiune fundamentală, de permanență a Bisericii. Atât apologeții dintru început, cât și, mai târziu, Părinții Bisericii, au încercat să răspundă viu la preocupările epocii lor, dinăuntrul reflecției teologice, adaptându-se fiecărui context cultural





și social prin deslușirea duhovniceas
a ceea ce putea însemna trăirea lui Dur
nezeu într-un context social, cultura
istoric bine determinat. Într-o continu
tate de perspectivă, apologetica nu poa
fi tratată astăzi ca o simplă disciplir
teologică academică, prin care învățăm
cum să ne justificăm rațional credinț
Apologetica nu este o justificare, ci
mărturie. Orice demers de mărturisire
trăirii creștine într-un mod accesibil cel
ce n-a cunoscut încă această experien
transformatoare ține de apologetic
Accesibilitatea ține nu atât de abi
utilizare a noțiunilor și conceptelor, că
în mod fundamental, de operarea un
deschideri lăuntrice prin har. Rolu
fundamental al apologeticii este nu atâ
de adaptare a conținutului trăirii creștin
la realitatea intelectuală sau culturală
cuiva — o posibilă fabricare de idoli —
cât de a ajuta la operarea unei deschide
culturale sau intelectuale utile deslușiri
din interiorul ființei umane, a filonulu
de viață creștin, prin participare la reali
tatea harului. Apologetica nu are nimi
de-a face cu o îndoctrinare, cu o persua
siune ideologizantă, fie ea și în numel
credinței, întrucât garanția absolută a de
mersului apologetic este libertatea dată
de prezența harului.

Ce este, așadar, apologetica? Întâi de
toate, un gest de teologie. Orice alterare
a teologiei se exprimă, însă, și printr-o
alterare a apologeticii aferente gestului
teologic: denaturarea teologiei prin do-
bândirea unui caracter pretins științific,
printr-un demers exclusiv intelectual,
cum este cazul scolasticii, a condus la
apariția unei apologetici handicapate,
bazate pe o speculație intelectualistă și
preocupată de a importa credibilitate din

apologetică [teologie]

și social prin deslușirea duhovnicească a ceea ce putea însemna trăirea lui Dumnezeu într-un context social, cultural, istoric bine determinat. Într-o continuitate de perspectivă, apologetica nu poate fi tratată astăzi ca o simplă disciplină teologică academică, prin care învățăm cum să ne justificăm rațional credința. Apologetica nu este o justificare, ci o mărturie. Orice demers de mărturisire a trăirii creștine într-un mod accesibil celui ce n-a cunoscut încă această experiență transformatoare ține de apologetică. Accesibilitatea ține nu atât de abila utilizare a noțiunilor și conceptelor, cât, în mod fundamental, de operarea unei deschideri lăuntrice prin har. Rolul fundamental al apologeticii este nu atât de adaptare a conținutului trăirii creștine la realitatea intelectuală sau culturală a cuiva — o posibilă fabricare de idoli —, cât de a ajuta la operarea unei deschideri culturale sau intelectuale utile deslușirii, din interiorul ființei umane, a filonului de viață creștin, prin participare la realitatea harului. Apologetica nu are nimic de-a face cu o îndoctrinare, cu o persuasiune ideologizantă, fie ea și în numele credinței, întrucât garanția absolută a demersului apologetic este libertatea dată de prezența harului.

Ce este, așadar, apologetica? Întâi de toate, un gest de teologie. Orice alterare a teologiei se exprimă, însă, și printr-o alterare a apologeticii aferente gestului teologic: denaturarea teologiei prin dobândirea unui caracter pretins științific, printr-un demers exclusiv intelectual, cum este cazul scolasticii, a condus la apariția unei apologetici handicapate, bazate pe o speculație intelectualistă și preocupată de a importa credibilitate din câmpul științelor. Anselm de Canterbury promova argumentul ontologic ca „demonstrare" a existenței lui Dumnezeu. Or, a impune ca necesitate intelectuală acceptarea existenței lui Dumnezeu este o apologetică de contestare a libertății și a profunzimii persoanei umane, schemele fixe de gândire propuse intrând în contradicție cu trăirea experienței lui Dumnezeu ca descoperire interioară petrecută în taina inimii, nu de la „trup și sânge" (*Matei*, 16, 17), experiență mărturisită de întreaga Tradiție creștină.

Dacă apologetica practicată de apologeții din perioada de început a Bisericii semăna mult cu o respingere a unor „atacuri", maturizarea ei ulterioară ne dă dreptul s-o considerăm mai degrabă un demers fundamental pozitiv, de afirmare pozitivă a ortodoxiei în Areopagul culturii unui veac anume, apologeții folosind cu îndemânare cărămizile conceptuale ale acelei culturi. Sfântul apostol Pavel își începe cuvântul către greci pornind de la o prezență familiară acestora în Areopag, „dumnezeul necunoscut", de care se servește apologetic în scopul revelării adevăratului Dumnezeu. Apologetica nu folosește *a priori* „argumente raționale și științifice"[1], aceasta reprezentând numai o adaptare în fața modernității, în fața argumentației științifice autonom-raționale, de unde și exigența unei apologetici care să integreze acest mod de abordare. Ea își construiește afirmația ca un act de credință, din interiorul trăirii teologice. Comentariile la *Hexaemeron* ale sfântului Vasile cel Mare reprezintă un astfel de exemplu: ele oferă o privire comparativă între cunoașterea de factură științifică și cea teologică ale vremii sale, sfântul nezitând să arate diferențe și convergențe

de perspectivă. Nu se căuta un concordism, o „adaptare" a viziunii teologice la datele temporale ale științei unui anume veac, nici o adaptare a datelor științei spre a „corespunde" unei anumite interpretări a datelor Revelației. Se propunea întâlnirea spontană, vie, între două demersuri diferite de investigare a realității, având obiecte de cunoaștere, metodologii și competențe diferite. A defini, așadar, apologetica drept o respingere „a atacurilor venite împotriva credinței ortodoxe de la necredincioși"[2] este un demers limitativ, întrucât, în mod fundamental, demersul teologic — deci, și cel apologetic — este unul afirmativ: a-L trăi pe Dumnezeu ca prezență și, în consecință, a-L mărturisi lumii în dăruire, din interiorul realității pe care El ți-o descoperă, a-i face și pe ceilalți părtași ai acestei bogății făcute din iubire. Prin apologetică, un creștin nu pune la index pe nimeni, nu aplică inchizitorial etichete de tip „necredincios" sau „eretic", ci se dăruiește pe sine, adaptându-se la realitatea trăită interior de celălalt. Această adaptare nu înseamnă o falsificare a reperelor personale de credință, ci presupune un răspuns adresat în coordonatele căutării celuilalt, precum și acea oferire reală a lui Dumnezeu, iar nu a unui idol fabricat de intelect. A apăra ortodoxia înseamnă a o afirma de o asemenea manieră, încât oricine s-o poată trăi pornind de la realitatea sa interioară, personală, crescând spre adâncirea ei, o treptată compatibilizare a fiecăruia cu acest adevăr ce poate fi deslușit prin har în taina unicității și a irepetabilității fiecărei persoane în parte.

Pentru sfântul apostol Pavel, apologia însemna gestul concret de „a li se face tuturor toate". Înfrățit în trăire cu fiecare, el le deschidea astfel tuturor calea către taina mântuirii, care se cerea lucrată în ei. Acest gest este la fel de valabil și astăzi. Nu este loc aici nici de laxism doctrinar, nici de un fundamentalism prin care libertatea de căutare personală a aproapelui să fie sacrificată pe altarul „certitudinilor" rigide, eventual puse pe seama Bisericii. Apologie înseamnă a-l asuma iubitor pe aproapele, făcându-l cât mai mult părtaș la realitatea harului, care poate fi descoperit chiar și prin cuvinte, concepte sau rațiuni intelectuale. Ortodoxia nu poate accepta o apologie autonomă față de har (spre exemplu, ceea ce se numește „filosofie naturală" ori „teologie naturală"), întrucât afirmarea lui Dumnezeu se face participativ, printr-o experiere a prezenței Sale. Este limpede, așadar: dacă, „în dialogul cu cei necredincioși, apologetica ortodoxă folosește argumente raționale și științifice acceptate de aceștia"[3], ea procedează astfel deoarece necredincioșii propun adeseori o exclusivitate a rațiunii, un demers de tip scientist în construcția edificiului cunoașterii lor. Însă nu cunoștințele în sine constituie proba ultimă și de netăgăduit a prezenței lui Dumnezeu; ele servesc doar ca deschideri către harul ce asigură coerență și limpezime în inima căutătorului de înțelegere. Dumnezeu nu se constituie ca prezență obiectivabilă prin cercetarea științifică; teologia, ca expresie a revelației, ni-L face cunoscut. În mod fundamental, rolul apologeticii este să deschidă rațiunea umană către o luminare prin har.

Toată teologia e apologetică, întrucât este mărturisitoare. Teologia are ca scop afirmarea sfințeniei. Necredința nu-i definește pe oameni ca dușmani ai creștinilor,





ci, mai curând, atrage atenția a
căutării lor de înțelegere și de
Atitudinea către ei nu poate fi dec
asumatoare. A-ți pune viața în
aproapelui înseamnă a-l ajuta ca,
șul conceptual al gândurilor sale, s
chiar și prin intermediul raținame
harul care luminează și deschide c
orizont spiritual mântuitor, care-l
nește ca om pentru veșnicie.

*Observație*: Părintele profesor I
definește apologetica drept o „ra
teologiei sistematice, care încea
dovedească existența lui Dumnez
probe raționale și prin argumente
Creație a scolasticii, apologetica
introdusă în învățământul ortod
influența teologiei apusene […]
teologia fundamentală (apologeti
predată înainte de teologia dogr
înțelegând că Evanghelia trebuie s
nă mai credibilă pe baza demonst
logice, după care credința intervin
dea certitudinea cunoașterii".[4] C
că nu aceasta a fost apologetica
început, cea a Părinților, ci, mai c
definiția precedentă arată duhul
de ortodoxie în care această apolo
s-a configurat în spațiul eterodox.
ghelia nu are nevoie să capete cr
litate prin nimic, ea este credibil
Hristos, pentru că acela care-L pri
primește și cuvântul Lui. Cuvânt
Hristos se arată „cu putere multă
harul dumnezeiesc, har fără de ca
există teologie. Iar apologetica est
logie în măsura în care face apel, fi
instrumentarul împrumutat din că
exterior teologiei (al științelor, al f
fiei) la inspirația dată de har. Duhul
este apologetul prin excelență în Bis

ci, mai curând, atrage atenția asupra căutării lor de înțelegere și de sens. Atitudinea către ei nu poate fi decât una asumatoare. A-ți pune viața în folosul aproapelui înseamnă a-l ajuta ca, în hățișul conceptual al gândurilor sale, să intre, chiar și prin intermediul raționamentelor, harul care luminează și deschide către un orizont spiritual mântuitor, care-l împlinește ca om pentru veșnicie.

*Observație*: Părintele profesor Ion Bria definește apologetica drept o „ramură a teologiei sistematice, care încearcă să dovedească existența lui Dumnezeu prin probe raționale și prin argumente logice. Creație a scolasticii, apologetica a fost introdusă în învățământul ortodox sub influența teologiei apusene [...] Astăzi, teologia fundamentală (apologetica) este predată înainte de teologia dogmatică, înțelegând că Evanghelia trebuie să devină mai credibilă pe baza demonstrațiilor logice, după care credința intervine, ca să dea certitudinea cunoașterii".[4] Credem că nu aceasta a fost apologetica dintru început, cea a Părinților, ci, mai curând, definiția precedentă arată duhul străin de ortodoxie în care această apologetică s-a configurat în spațiul eterodox. Evanghelia nu are nevoie să capete credibilitate prin nimic, ea este credibilă prin Hristos, pentru că acela care-L primește primește și cuvântul Lui. Cuvântul lui Hristos se arată „cu putere multă" prin harul dumnezeiesc, har fără de care nu există teologie. Iar apologetica este teologie în măsura în care face apel, fie și cu instrumentarul împrumutat din câmpul exterior teologiei (al științelor, al filosofiei) la inspirația dată de har. Duhul Sfânt este apologetul prin excelență în Biserică; prin El, argumentele umane capătă putere de Sus. Hristos îi îndemna pe ucenici să nu-și pregătească dinainte ce le vor spune oamenilor despre El, pentru că Duhul va mărturisi în ei într-un fel căruia nimeni nu-i va putea sta împotrivă — nu este aceasta o minunată mărturie, dată de Însuși Hristos, despre adevărata apologetică a Bisericii, inspirată de Duh? Apologetica dintru început nu încerca „dovedirea" existenței lui Dumnezeu ca demers intelectual autonom; dimpotrivă, era un gest de teologie autentic, întrucât, prin inspirația datorată harului, se dădea mărturie vie că Dumnezeu există și poate fi întâlnit și cunoscut.

---

*Referințe*:

[1] Vlăducă [2002], p. 8; [2] *Ibid.*, p. 8; [3] *Ibid.*, p. 8; [4] Bria [1994], p. 31.

*A se vedea și*: neopatristică, patristică/patrologie, teologie.

## asceză

(din gr. *askesis* = exercițiu, antrenament)

**teologie** Scopul vieții creștine este dobândirea harului, mărturisește sfântul Serafim de Sarov (și, prin el, întreaga Tradiție a Bisericii). Părinții vorbesc de o curățare lăuntrică a omului prin debarasarea de tot ce înseamnă praful și mizeria neîngrijirii, a păcatului sau a patimilor. Această lucrare poartă numele de *asceză*, după denumirea eforturilor trupești ale atleților din vechime, care căutau să se desăvârșească fizic. Asceza creștină nu

este atât un gest de competență umană făcută cu scopul unei oarecare ameliorări la nivel de trăire (somatică, psihologică), este gestul întregii ființe (cu trupul, cu sufletul, cu tot ceea ce ține de complexitatea ființei umane) de a se deschide prezenței și lucrării harului, în virtutea căruia omul își poate vedea propria mizerie și, deci, o poate combate. Asceza cere prezența unui har (pregătitor), care, asemenea Albei-ca-Zăpada din poveste, care făcuse curățenie în căsuța piticilor înainte de a locui în ea, pregătește sălășluirea deplină în om a lui Dumnezeu, Cel ce a configurat deja altarul inimii pentru prezența Sa veșnică prin taina Botezului:

> *Sfântul apostol Pavel compară aceste străduințe cu exercițiile trupești la care se supuneau atleții pentru a deveni biruitori în lupte. Fără a folosi termenul, sfântul Pavel a folosit icoana vechilor exerciții trupești, pentru a caracteriza nevoințele creștinului în vederea dobândirii desăvârșirii. Clement Alexandrinul și Origen introduc apoi și termenii* asceză *și* ascet. *Treptat, termenii aceștia capătă, în Răsărit, un colorit monahal. Mănăstirile se numesc* asketeria, *locuri de exercițiu, iar „ascetul" este monahul, cel ce se străduiește să obțină desăvârșirea prin observarea tuturor regulilor de înfrânare și de curățire de patimi. Origen le dă numele de asceți creștinilor râvnitori.*[1]

Părinții au văzut în ascetică partea activă a vieții duhovnicești, partea de efort de lepădare de patimi și de căutare a lucrării virtuților. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirma că asceza constituie „omorârea morții" din noi.[2] Altfel spus, negarea în planul trăirii a negațiilor cu care firea noastră a fost adăpată prin păcat este, în fapt, afirmația gestului de unire cu Dumnezeu. Astfel, aparentul gest negativ de a spune *nu* pornirilor de tot felul, în fond străine firii noastre — și, deci, parazitare — este, în fapt, efortul pozitiv prin excelență, prin care răspundem *da* sălășluirii lui Dumnezeu în noi. Asceza duce către unirea tainică cu Dumnezeu, care este finalul drumului duhovnicesc și care poartă numele prin excelență de (teologie) mistică. Asceza e „mortificarea-de-viață-făcătoare", după sfântul Simeon Noul Teolog, și sfârșește cu mistica — trăirea personală a Învierii.

> *Nu există asceză propriu-zisă înainte de har sau fără har (cf. Ps., 126, 1). Mai degrabă, ea este pregătirea continuă pentru experierea intensă a harului deja primit. […] Asceza este condiția în care credinciosul păzește nestinsă pârga Duhului Sfânt, pe care a primit-o prin harul Botezului, sau, dacă aceasta s-a stins, o înviorează.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Stăniloae [1992], p. 7; [2] Sf. Maxim Mărturisitorul [1948], pp. 340-350; [3] Bria [1994], p. 38.

*A se vedea și:* har.

# axiologie

(din gr. *axia* = valoare)

**teologie** Axiologia apare ca propunere de cugetare filosofică preocupată de natura valorilor, de natura judecăților de valoare și de ierarhia valorilor. Termenul





este menționat de Eduard von Hartmann în *Axiologia și diviziunile sale* (1890), respectiv în *Compendiu de axiologie* (1905), precum și de Paul Lapie în *Logica voinței* (1902). Axiologia contemporană este văzută ca

> *[…] o teorie privind natura valorilor și a judecăților de valoare. Se face distincție în mod uzual între valorile estetice (privind frumusețea unui obiect sau a unei acțiuni), valorile morale (privind calitatea unui lucru de a fi bun sau drept) și valorile științifice ori intelectuale (privind coerența sau adecvarea unei teorii).*[1]

Pe plan religios, dacă budismul sau confucianismul ignoră aceste distincții, teologia creștină le întâlnește și le privește într-o viziune și un demers proprii, specifice scalei de valori pe care Hristos Însuși o propune. Țelul vieții creștine e dobândirea harului, ceea ce presupune nu atât respectarea unei rețete de valori, fie ele morale sau intelectuale, cât împlinirea Fericirilor. Cuvântul lui Dumnezeu adresat omului ține, întâi de toate, de ontologie, te învață „a fi", după modelul „Celui ce este" prin excelență. Axiologia creștină este, întâi de toate, duhovnicească, prin raportarea ființării proprii la ființarea ipostasului divino-uman care este Hristos și întru care se validează tot gestul omenesc. Căutarea asemănării întru sfințenie cu Hristos îl îndepărtează pe om de la tot păcatul, înțeles ca preocupare „cu nimicul", adică cu lucrurile neesențiale. Sfântul este cel ce întrupează în sine, prin asceza și prin dăruirea sa față de Hristos, „axiologia" valorilor pe care Dumnezeu i le împărtășește omului prin însăși viața Sa și care se arată lucrătoare

este menționat de Eduard von Hartmann în *Axiologia și diviziunile sale* (1890), respectiv în *Compendiu de axiologie* (1905), precum și de Paul Lapie în *Logica voinței* (1902). Axiologia contemporană este văzută ca

> *[...] o teorie privind natura valorilor și a judecăților de valoare. Se face distincție în mod uzual între valorile estetice (privind frumusețea unui obiect sau a unei acțiuni), valorile morale (privind calitatea unui lucru de a fi bun sau drept) și valorile științifice ori intelectuale (privind coerența sau adecvarea unei teorii).*[1]

Pe plan religios, dacă budismul sau confucianismul ignoră aceste distincții, teologia creștină le întâlnește și le privește într-o viziune și un demers proprii, specifice scalei de valori pe care Hristos Însuși o propune. Țelul vieții creștine e dobândirea harului, ceea ce presupune nu atât respectarea unei rețete de valori, fie ele morale sau intelectuale, cât împlinirea Fericirilor. Cuvântul lui Dumnezeu adresat omului ține, întâi de toate, de ontologie, te învață „a fi", după modelul „Celui ce este" prin excelență. Axiologia creștină este, întâi de toate, duhovnicească, prin raportarea ființării proprii la ființarea ipostasului divino-uman care este Hristos și întru care se validează tot gestul omenesc. Căutarea asemănării întru sfințenie cu Hristos îl îndepărtează pe om de la tot păcatul, înțeles ca preocupare „cu nimicul", adică cu lucrurile neesențiale. Sfântul este cel ce întrupează în sine, prin asceza și prin dăruirea sa față de Hristos, „axiologia" valorilor pe care Dumnezeu i le împărtășește omului prin însăși viața Sa și care se arată lucrătoare



în om ca roadă a Duhului: „dragoste, bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bunătate, facere de bine, credință, blândețe, înfrânare, curăție; împotriva cărora nu este lege" (*Gal.*, 5, 22-23).[2]

---

***Referințe:***

[1] George Allan, *Axiology*, (*Axiologie*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 51; [2] *Molitfelnic* (1998), p. 129.

***A se vedea și:***

sacru/sfânt, teologie.

## axiomă

(din gr. *axioma* = principiu evident prin sine; din gr. *axioun* = a considera vrednic, potrivit, derivat din *axios* = vrednic)

**Știință** Axioma e o propoziție evidentă prin ea însăși, care nu necesită demonstrare. Conceptul apare în *Elementele* lui Euclid (300 î. Hr.), lucrare care constituie

> *în mod incontestabil, documentul cel mai vechi și mai complet care să ne fi parvenit și în care aritmetica și geometria să fie prezentate sub formă axiomatică. Alcătuit din treisprezece volume, ele prezintă o înlănțuire de propoziții și demonstrații care nu fac apel decât la propoziții deja demonstrate sau la enunțuri inițiale (definiții, postulate și noțiuni comune), introduse anterior. În plus, aceste propoziții și demonstrarea lor fac referință la mărimi, numere și figuri considerate în generalitatea lor, și nu la valori sau figuri particulare.*[1]

axiomă [știință]

Ansamblul axiomelor, cu alte cuvinte al tuturor propozițiilor nedemonstrabile pentru că sunt evidente prin ele însele, din care derivă toate celelalte demonstrabile, se numește *axiomatică*. Ansamblul tuturor propozițiilor, axiome și propoziții derivate, constituie un sistem axiomatic. Axiomele joacă același rol în matematică, pe care-l joacă postulatele în fizică: sunt puncte de plecare pentru toate dezvoltările ulterioare, acestea din urmă neputând niciodată să le pună în discuție celor dintâi valoarea de adevăr. O astfel de teorie, în care axiomele sunt la adăpost de orice contestare în termeni de valoare de adevăr, poartă denumirea de *consistență*. Geometria lui Euclid număra inițial cinci postulate, dar s-a arătat ulterior incompletă, ceea ce l-a determinat pe Hilbert să crească numărul axiomelor până la douăzeci și șase.

Apariția geometriilor neeuclidiene, în care postulatul lui Euclid („printr-un punct exterior unei drepte nu poate trece decât o singură dreaptă paralelă") nu mai este valabil, a permis transformarea conceptului antic de axiomatică într-unul decuplat de reprezentarea geometrică intuitivă (adecvată spațiului tridimensional cartezian). Hilbert propune geometrii în care punctele, dreptele și planele nu mai au semnificația fizică curentă. Aceste geometrii, aparent decuplate de realitate, vor contribui mai târziu la o mai profundă și adecvată descriere a realității. Este cazul teoriei generale a relativității, în viziunea căreia masa îi conferă spațiului o geometrie hiperbolică.

Kurt Gödel va revoluționa gândirea axiomatică în secolul XX, demonstrând că, într-un sistem axiomatic, vor exista întotdeauna propoziții „indecidabile", adică a căror valoare de adevăr poate fi calculată numai într-un timp infinit (lărgind sistemul, aceste propoziții devin decidabile, însă apar deopotrivă altele noi, indecidabile). Nici o listă explicită de axiome, suficient de mare pentru a forma baza matematicilor ordinare, nu poate să fie în același timp completă (fiecare propoziție poate fi demonstrată sau respinsă) și consistentă.

---

***Referințe:***

[1] Alain Hereman, *Axiomatisation et formalisation* (*Axiomatizare și formalizare*), *apud* Lecourt [1999], p. 91.

***A se vedea și:***

formalism.



## biserică

(din lat. *basilica* = la origine, edifi
portând porticuri interioare, ca
servi drept tribunal, centru de
galerie comercială, loc de plimb

**teologie** Termenul face referinț
birea curentă, la lăcașul de cul
primar este, însă, acela de co
universală a tuturor celor care-
mează viața poruncilor lui Iisu
(conformarea presupune dre
dință — *orthodoxia* și dreapta-fă
*orthopraxia*). Mărturisirea lui P
ești Hristosul, Fiul lui Dumne
viu" (*Matei*, 16, 16), care „nu v
trup și de la sânge", ci prin de
de Sus, este „piatra" pe care H
zidi Biserica Sa. Comunitățile lo
ale Bisericii care este una, adu
pentru săvârșirea cultului în
lăcașuri, aceste lăcașuri unde
au căpătat prin extensie, cu
denumirea de *biserică*. Însă Bis
întâi de toate, și dintru începu
lui Hristos" (*Rom.*, 12, 4). Hr
„capul Bisericii", împărtășindu
tuturor celor botezați în nume
Treimi și care sunt, fiecare
mădulare ale Trupului Său (*Ro*
viața Sa dumnezeiască. Viața
este icoana vieții din interior
Treimi, revelată omului prin H

Întemeierea văzută a Bise
momentul Pogorârii Sfântulu
sărbătoarea Cincizecimii. Botez
lui, ca îmbrățișare a creștinilor c
de Sus", arată măsura dumne
chemării adresate omului de
părtăși din viața lui Hristos p
„Câți în Hristos v-ați botezat î

# biserică

(din lat. *basilica* = la origine, edificiu comportând porticuri interioare, care putea servi drept tribunal, centru de afaceri, galerie comercială, loc de plimbare)

**teologie** Termenul face referință, în vorbirea curentă, la lăcașul de cult. Sensul primar este, însă, acela de comunitate universală a tuturor celor care-și conformează viața poruncilor lui Iisus Hristos (conformarea presupune dreapta-credință — *orthodoxia* și dreapta-făptuire — *orthopraxia*). Mărturisirea lui Petru: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu" (*Matei*, 16, 16), care „nu vine de la trup și de la sânge", ci prin descoperire de Sus, este „piatra" pe care Hristos va zidi Biserica Sa. Comunitățile locale, părți ale Bisericii care este una, adunându-se pentru săvârșirea cultului în diverse lăcașuri, aceste lăcașuri unde se slujea au căpătat prin extensie, cu timpul, denumirea de *biserică*. Însă Biserica este, întâi de toate, și dintru început, „trupul lui Hristos" (*Rom.*, 12, 4). Hristos este „capul Bisericii", împărtășindu-le mistic tuturor celor botezați în numele Sfintei Treimi și care sunt, fiecare în parte, mădulare ale Trupului Său (*Rom.*, 12, 4), viața Sa dumnezeiască. Viața Bisericii este icoana vieții din interiorul Sfintei Treimi, revelată omului prin Hristos.

Întemeierea văzută a Bisericii este momentul Pogorârii Sfântului Duh la sărbătoarea Cincizecimii. Botezul Duhului, ca îmbrăcare a creștinilor cu „putere de Sus", arată măsura dumnezeiască a chemării adresate omului de a se împărtăși din viața lui Hristos prin botez: „Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat". Propovăduirea cu cuvintele insuflate ale harului și botezul sunt gesturile începutului mântuirii omului, cele prin care omul începe să trăiască, de aici și de acum, realitatea „împărăției cerurilor". Biserica este laboratorul prin excelență al mântuirii, acolo unde omul experimentează viața veșnică, mai ales și întâi de toate prin taina liturghiei. Însă Biserica există, observă părintele Porfirie Capsocalivitul (1906-1991), în contemporaneitate, de când există capul ei, Hristos, adică dintru începutul dinainte de timp. De aceea, nașterea Bisericii o vedem în strânsă legătură cu nașterea din veci și de dincolo de timp a Fiului. Însă, în ceea ce privește chipul văzut de manifestare al Bisericii, prefigurat, în perioada Vechiului Testament, prin poporul ales și mărturisit omului în chip de minuni și de daruri dumnezeiești prin Întruparea și viața Fiului lui Dumnezeu pe pământ — acest chip își găsește expresia fundamentală în gestul slujirii sfintei liturghii, moment de repetată Cincizecime, prin care Duhul Sfânt este chemat să se pogoare „peste noi și peste darurile acestea". Liturghia este Cincizecimea care se repetă la infinit, o neîncetată (re)naștere a Bisericii, prin care suflarea harului regenerează mădularele, acolo unde păcatul le supune stricăciunii. Liturghia naște neîncetat Biserica, infuzia de „sânge" proaspăt — Duhul Sfânt — primenind fără încetare Trupul lui Hristos.

Liturghia este în Biserică taina întâlnirii harului dumnezeiesc, în măsura în care

> […] *întâlnirea deplină, ideală, a membrilor Bisericii este cea din cadrul dumnezeieștii Euharistii. Centrul vieții Bisericii, lucru binecunoscut, e sinaxa euharistică,*

*în care creștinul face experiența deosebită a prezenței harului dumnezeiesc.*[1]

Deci, a putea pătrunde taina Bisericii înseamnă a trăi liturghia:

*[...] Cel mai mare eveniment din viața creștinului este acela de a se găsi în și a se împărtăși din această taină de negrăit a sfintei euharistii. Sfânta liturghie este inima Bisericii, de aceea un credincios care este „viu" trebuie neapărat să dorească a fi prezent ca membru activ al Bisericii la sfânta liturghie.*[2]

Rostul Bisericii nu este o eventuală informare despre împărăția cerurilor. Credința creștină este, întâi de toate, un gest mistagogic, de inițiere în Taină, și apoi pedagogic. Biserica îi oferă omului împărtășirea cu viața dumnezeiască, atât prin intermediul împărtășirii euharistice cu Trupul și Sângele lui Hristos, fără de care omul nu are viață, cât și prin trăirea concretă a iubirii, pe care Persoanele dumnezeirii le-o fac cunoscută oamenilor:

*Biserica — și, aș zice, cultura Bisericii — nu ține de a informa pe oricicine. Dumnezeu, prin Biserică, ține a-i împărtăși omului. Împărtășindu-i omului ceva din viața Lui, omul [...] merge nu „studiind", ci trăind, merge până omul, într-o bună zi, le va ști pe toate câte le știe Dumnezeu.*[3]



Împărtășirea euharistică este principiul unificator din interior al Bisericii care este una, mărturie dintru început a creștinismului. Euharistia este gestul concret al trăirii unității în Hristos, cu impact eshatologic, după cum poartă mărturie unul dintre cele mai vechi texte creștine:

*Iar cu privire la euharistie, așa să faceți euharistia. Mai întâi, cu privire la potir: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru sfânta viță a lui David, sluga Ta, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci". Cu privire la frângerea pâinii: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru viața și cunoștința pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci. După cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și, fiind adunată, a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta. Că a Ta este slava și puterea, prin Iisus Hristos în veci.*[4]

---

*Referințe:*

[1] Efrem [2004], p. 28; [2] *Ibidem*, p. 75; [3] Noica [2002], pp. 15-16; [4] *Didahia celor douăsprezece apostoli* (1996), p. 31.

***A se vedea și:***

cuminecare, euharistie, teologie.



## catafatism

(din gr. *katafhatikos* = afirmativ)

**teologie** Teologia catafatică reprezintă o expresie a efortului rațiunii umane de a-L reprezenta și a-L mărturisi pe Dumnezeu făcând apel la concepte și la noțiuni decelate din trăirea curentă, din natură, din lumea înconjurătoare. Catafatismul reprezintă ceea ce putem afirma despre Dumnezeu. Este un demers nu atât fotografic, cât iconic, în măsura în care, prin intermediul „culorilor" și al „formelor", care țin de cele „văzute", de „jos", înțelegându-se prin acestea instrumentarul conceptual și ideatic dezvoltat în vederea cunoașterii lumii înconjurătoare, le reprezentăm și ne împărtășim din cele „nevăzute", de „Sus". Catafatismul propune gestul pozitiv al identificării lui Dumnezeu prin intermediul a ceea ce poate vehicula conceptual mintea umană. Așa cum nu poate fi zugrăvită o icoană fără sprijinul elementelor naturale care intră în compoziția ei, tot așa vorbirea despre Dumnezeu are nevoie de sprijinul conceptelor și de exercițiul gândirii omenești conceptuale. Însă, odată cu utilitatea discursului catafatic, se afirmă deopotrivă și neputința lui structurală: nu numai că nu putem avea pretenția epuizării obiectului cunoașterii teologice prin reprezentările oferite, dar și adecvarea lor la realitate este infinit sufocândă, întrucât Dumnezeu scapă oricărei circumscrieri conceptuale.

De aceea, ortodoxia nu îngăduie o teologie catafatică autonomă față de teologia apofatică (a se vedea: *apofatism*) sau, altfel spus, autosuficientă:

# catafatism

(din gr. *kataphatikos* = afirmativ)

**teologie** Teologia catafatică reprezintă o expresie a efortului raţiunii umane de a-L reprezenta şi a-L mărturisi pe Dumnezeu făcând apel la concepte şi la noţiuni decelate din trăirea curentă, din natură, din lumea înconjurătoare. Catafatismul reprezintă ceea ce putem afirma despre Dumnezeu. Este un demers nu atât fotografic, cât iconic, în măsura în care, prin intermediul „culorilor" şi al „formelor", care ţin de cele „văzute", de „jos", înţelegându-se prin acestea instrumentarul conceptual şi ideatic dezvoltat în vederea cunoaşterii lumii înconjurătoare, le reprezentăm şi ne împărtăşim din cele „nevăzute", de „Sus". Catafatismul propune gestul pozitiv al identificării lui Dumnezeu prin intermediul a ceea ce poate vehicula conceptual mintea umană. Aşa cum nu poate fi zugrăvită o icoană fără sprijinul elementelor naturale care intră în compoziţia ei, tot aşa vorbirea despre Dumnezeu are nevoie de sprijinul conceptelor şi de exerciţiul gândirii omeneşti conceptuale. Însă, odată cu utilitatea discursului catafatic, se afirmă deopotrivă şi neputinţa lui structurală: nu numai că nu putem avea pretenţia epuizării obiectului cunoaşterii teologice prin reprezentările oferite, dar şi adecvarea lor la realitate este infinit suferindă, întrucât Dumnezeu scapă oricărei circumscrieri conceptuale.

De aceea, ortodoxia nu îngăduie o teologie catafatică autonomă faţă de teologia apofatică (a se vedea: *apofatism*) sau, altfel spus, autosuficientă:

> *Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai graniţa adevărului, veşmântul sau paza adevărului. Adevărul este realitatea care nu se dezminte pe sine — adevărul ultim este viaţa care nu poate fi abolită de moarte. De aceea, şi cunoaşterea adevărului nu se poate înfăptui prin înţelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieţii, la imediatul experienţei.*[1]

Apofatismul cere prezenţa catafatismului:

> *Cunoaşterea apofatică, atunci când vrea cât de cât să se tălmăcească pe sine, trebuie să recurgă la termenii cunoaşterii intelectuale, umplându-i, însă, mereu cu un înţeles mai adânc decât îl pot reda noţiunile intelectuale.*[2]

Numirile lui Dumnezeu, cunoscute şi drept *atributele* Sale, sunt forme conceptuale, prin care trăitorii de Dumnezeu L-au identificat şi L-au mărturisit lumii pe Dumnezeu. În secolul V, tratatul *Numele divine* al sfântului Dionisie Areopagitul oferea o sistematizare a teologiei creştine, şi, deopotrivă, o cuprinzătoare analiză a atributelor lui Dumnezeu (zise şi *nume divine*). În general, „numele" atribuite lui Dumnezeu caracterizează prezenţa Sa în lume printr-o analogie lume/Dumnezeu la formă superlativă. Aceste atribute scot în evidenţă ceea ce Dumnezeu este şi are, într-o plenitudine care se exprimă printr-un dincolo de orice cuprindere umană. Dacă, în Vechiul Testament, aceste nume se referă mai curând la trăsături de tip interior uman (bunătate, lumină, iubire, adevăr, putere,

demnitate), Noul Testament propune, în virtutea Întrupării Fiului, o lărgire a perspectivei. Astfel, Mântuitorul este, prin imaginile simbolice pe care li le oferă El Însuși ucenicilor Săi, Mielul lui Dumnezeu, Cale sau Ușă către Împărăția Cerurilor.

Așa cum icoana e distinctă, din punct de vedere ontologic, de Cel reprezentat în ea, dar slujește drept punte între cele două lumi, în măsura în care oferă posibilitatea experimentării unei legături între tine și Cel reprezentat prin intermediul reprezentării, tot așa catafatismul conturează o imagine-icoană a lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii, oferind, prin cărămizile conceptuale ale registrului înțelegerii curente, repere care să extindă înțelegerea către întâlnirea cu Cel de necuprins cu înțelegerea. Catafatismul este un vector către Dumnezeu prin intermediul celor naturale:

> *Că Dumnezeu există și este cauza făcătoare și susținătoare a tuturor ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate […]; a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor. […] Fiindcă nici acela care privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel care ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei. […] Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea.*[3]

Teologia catafatică este ceea ce putem afirma despre Dumnezeu în conștiința limitării (infinite a) celor afirmate.



***Observație*:** De remarcat insuficiența definițiilor de dicționar contemporane privind conceptul de *catafatism*. În *Le Petit Robert* (dicționar de „referință al limbii franceze", după autorii săi) ediția iunie 2000, termenul lipsește. În *Oxford Dictionary of English*, termenul desemnează o „teologie (a cunoașterii lui Dumnezeu) realizată prin definirea lui Dumnezeu prin propoziții afirmative. Opusul lui *apofatic*."

---

***Referințe*:**

[1] Yannaras [1996], p. 28, p. 186; [2] Stăniloae [1996], p. 81; [3] Grigore din Nazianz (Sf.), *Oration XXVIII*, Theologica II, P.G. 36, col. 33 – *apud* Stăniloae [1996], p. 83.

***A se vedea și*:**

apofatism, imagine/icoană, teologie.

# cauzalitate

(din lat. *causa* = motiv, cauză, rațiune)

**știință** O definiție simplă și pertinentă a cauzalității este oferită de fizicianul Max Planck. În contextul studiului cu privire la prezența și acțiunea cauzalității în natură, el consideră că

> *atunci când vorbim de o relație cauzală între două evenimente succesive, această expresie semnifică în chip evident o legătură în formă de lege, care leagă aceste două evenimente, dintre care primul este numit* cauză, *iar al doilea* — efect.[1]

Max Born percepe cauzalitatea ca fiind bazată pe existența intrinsecă a trei pos-





tulate metodologice. Întâi de toate, cau
zalitatea este o lege care presupune exis
tența unei entități „efect", care depind
de existența unei entități „cauză", pri
entitate înțelegând un obiect fizic, u
fenomen, o situație sau un evenimen
Cauzalitatea implică antecedență, î
măsura în care cauza precede sau es
simultană efectului pe scala timpulu
Deopotrivă, contiguitatea se referă
faptul că atât cauza, cât și efectul su
relaționate printr-un lanț de entități ca
intermediază relația dintre cele două.

Cauzalitatea pare a fi ceva ce stru
turează profund lumea în care trăim:

> *Odată cu noțiunea de cauzalitate, atinge
ceva care este fundamental, o noțiune c
este în fond independentă de simțur
umane și de inteligența umană; […] e
vorba, de fapt, de un principiu ale că
rădăcini cele mai profunde trebuie căut
în lumea reală, în lumea care scapă
sibilităților unui control științific direc*

Pe de altă parte, înțelegerea clasică
cauzalității a fost pusă definitiv în cri
de fizica cuantică, de unde și necesitat
contemporană a unei reevaluări:

> *Principiul de cauzalitate, mai ales
forma sa clasică, nu mai are o cuprind
absolut generală, întrucât aplicarea sa
lumea atomilor s-a arătat a fi, în final,
eșec. Pentru toți care se interesează
valoarea și de sensul cercetării științifi
nimic nu ar fi mai urgent, decât a exam
din nou și de mai aproape ceea ce cons
tuie esența proprie legilor naturale.*[3]

Cauzalitatea a alimentat în trecut c
terminismul în fizică, pe care fizica cua
tică îl subminează definitiv (incluzâ

tulate metodologice. Întâi de toate, cauzalitatea este o lege care presupune existența unei entități „efect", care depinde de existența unei entități „cauză", prin entitate înțelegând un obiect fizic, un fenomen, o situație sau un eveniment. Cauzalitatea implică antecedență, în măsura în care cauza precede sau este simultană efectului pe scala timpului. Deopotrivă, contiguitatea se referă la faptul că atât cauza, cât și efectul sunt relaționate printr-un lanț de entități care intermediază relația dintre cele două.

Cauzalitatea pare a fi ceva ce structurează profund lumea în care trăim:

> *Odată cu noțiunea de cauzalitate, atingem ceva care este fundamental, o noțiune care este în fond independentă de simțurile umane și de inteligența umană; [...] este vorba, de fapt, de un principiu ale cărui rădăcini cele mai profunde trebuie căutate în lumea reală, în lumea care scapă posibilităților unui control științific direct.*[2]

Pe de altă parte, înțelegerea clasică a cauzalității a fost pusă definitiv în criză de fizica cuantică, de unde și necesitatea contemporană a unei reevaluări:

> *Principiul de cauzalitate, mai ales în forma sa clasică, nu mai are o cuprindere absolut generală, întrucât aplicarea sa la lumea atomilor s-a arătat a fi, în final, un eșec. Pentru toți care se interesează de valoarea și de sensul cercetării științifice, nimic nu ar fi mai urgent, decât a examina din nou și de mai aproape ceea ce constituie esența proprie legilor naturale.*[3]

Cauzalitatea a alimentat în trecut determinismul în fizică, pe care fizica cuantică îl subminează definitiv (incluzând aici postulatele lui Max Born, enunțate mai sus) printr-o viziune nouă asupra naturii la nivelul „infinitului mic".

---

*Referințe:*

[1] Planck [1941], p. 232; [2] *Ibidem*, p. 233; [3] *Ibidem*, p. 231.

*A se vedea și:* determinism.



## câmp

**știință** Definirea conceptului de câmp depinde contextual de disciplina științifică în interiorul căreia este utilizat. Poate fi remarcată prezența similarităților de tip interdisciplinar în diferitele definiri: dacă în geometrie câmpul este o funcție care ia valori în fiecare punct al unei suprafețe continue, în fizica de tip clasic, câmpul (electric, magnetic, gravitațional) se exprimă printr-o funcție matematică; aceasta descrie „o cantitate fizică în toate punctele unei regiuni în spațiu și timp". Același câmp este văzut diferit în fizica cuantică, și anume ca „sistem dinamic continuu", respectiv „sistem cu grade infinite de libertate".[1]

Vom analiza pe scurt emergența noțiunii de câmp. Conceptul apare în fizica clasică în contextul interogațiilor suscitate de observațiile experimentale ale lui Newton referitoare la interacțiunea dintre corpuri la distanță. Newton o descrie printr-o lege numită „a atracției universale"; această formalizare matematică îi permite calcularea cu precizie a influenței reciproce a corpurilor (a unora asupra altora) în funcție de masa lor, respectiv de distanța dintre ele. Newton va lăsa nerezolvată problematica naturii

acestei forțe (răspunzând la întrebarea *cum?*, nu și la *de ce?*). Ștafeta va fi preluată de Faraday, cel care, pasionându-se în a descoperi natura eventualului mediu fizic ce ar favoriza interacțiunea dintre corpuri la distanță, ajunge să pună în evidență, prin experimente cu magneți, prezența unor perturbări ale proprietăților spațiului în jurul lor, perturbări care nu depindeau de prezența a două corpuri, ci erau deopotrivă de sesizat și în jurul corpurilor izolate:

> *Faraday va veni cu o argumentare teologică în întâmpinarea ideii de forță la distanță. Faraday va considera un corp, cum este Soarele, singur în spațiu. Nu există atracție, pentru că aceasta necesită existența a două corpuri. […] Plasăm Terra la distanța care-i aparține față de Soare. Imediat apare „forța de gravitație". Or, Dumnezeu Însuși nu este capabil să producă o astfel de variație bruscă de forță (după Creație, lumea evoluează lent). Împingând mai departe raționamentul, Faraday concluzionează: trebuie ales, una din două: fie există o creație de forță, fie această forță exista deja chiar înainte, când soarele era singur în spațiu.*[2]

Acest „exista deja" e începutul ideii de continuum de manifestare în jurul unui corp în spațiu, a „ceva" ce va fi definit ulterior prin conceptul de „câmp". Nu comentăm fragilitatea argumentației „teologice" a lui Faraday. Cert este faptul că, studiind proprietățile proximității fizice a magneților cu ajutorul busolelor, Faraday remarca existența unei regiuni în jurul „sursei", în care are loc o acțiune „la distanță", aparent fără urmă de intermediar fizic. Emerge astfel conceptul de câmp, opus celui de particulă:

câmp [știință]

> *Conceptul de câmp […] se opune […] celui de particulă în aceea că unul ține de continuu, pe când celălalt — de discontinuu. Particulele sunt riguros localizate în spațiu, până la a ocupa doar un punct geometric (expresia „punct material", deseori folosită pentru a desemna particulele în fizica clasică, altfel spus precuantică, marchează bine în ce măsură avem de-a face cu o idealizare: un punct cu volum nul nu poate conține materie, în consecință nu poate avea masă și, deci, nu poate fi calificat drept „material"). Caracterul discontinuu al particulelor este marcat nu numai prin stricta lor localizare, ci deopotrivă prin faptul că evoluția lor în timp este descrisă în termeni de traiectorie. […] Particulele pot fi numărate. Toate aceste caracteristici se transformă în opusul lor, odată ce se face trecerea la noțiunea de câmp: câmpul este definit în orice punct din spațiu (poate avea o valoare nulă în anumite regiuni, ceea ce nu-l împiedică a fi definit în tot spațiul, chiar până la infinit); evoluția lui în timp se face după modelul unui val […], al unei oscilații care se propagă de o manieră continuă; în plus, nu este posibil să numărăm câmpurile, pentru că în fiecare punct câmpurile se compun prin superpoziție, până la a forma un singur câmp care domină în punctul considerat. Această ultimă proprietate, de superpoziție, rezumă singură opoziția radicală dintre câmp și particule: ultimele nu se suprapun niciodată într-un același punct din spațiu, în același moment […], câmpurile […] se suprapun algebric în fiecare punct din spațiu. […] Observarea interferențelor semnalizează, pentru un experimentator, natura ondulatorie (de tip câmp) a unui fenomen.*[3]





Prin afirmarea dualismului und
corpuscul, fizica cuantică va renunț
conceptul clasic de câmp. Obiectul c
tic nu mai este nici câmp, nici partic
sau este amândouă în același timp.

---

***Referințe:***

[1] William R. Stoeger, *Field* (*Câmp*),
Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 329; [2]
çoise Balibar, *Champ physique* (*Câmp*
*apud* Lecourt [1999], p. 163; [3] *Ibid.*, p

***A se vedea și:***

dualism, particulă, undă.

# certitudine

**știință** Definirea contemporană a
ceptului implică, în chip necesar, o
rea unei distincții

> *între certitudine și adevăr, arătând c*
> *titudinile științei clasice sunt rezu*
> *metodelor utilizate, și nu o pri*
> *realitatea. Metoda reducționistă a ș*
> *moderne nu a făcut decât să prop*
> *schematizare a realului, în timp ce ș*
> *contemporană promovează o mai*
> *flexibilitate, o nouă metodă, ap*
> *cuprindă realul în ansamblu, chia*
> *aceasta presupune, simultan cu e*
> *minții, o schimbare radicală a o*
> *comune despre sensul realității (c*
> *Mironescu,* Certitudine și adev
> *asemenea,* Limitele cunoașterii ș
> fice, *Editura Harisma, 1994).*[1]

Dacă modernitatea manifesta o
dere exagerată în posibilitatea exer

Prin afirmarea dualismului undă – corpuscul, fizica cuantică va renunța la conceptul clasic de câmp. Obiectul cuantic nu mai este nici câmp, nici particulă, sau este amândouă în același timp.

---

***Referințe:***

[1] William R. Stoeger, *Field (Câmp)*, *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 329; [2] Françoise Balibar, *Champ physique (Câmp fizic)*, *apud* Lecourt [1999], p. 163; [3] *Ibid.*, p. 165.

***A se vedea și:***

dualism, particulă, undă.

# certitudine

**știință** Definirea contemporană a conceptului implică, în chip necesar, operarea unei distincții

> *între certitudine și adevăr, arătând că certitudinile științei clasice sunt rezultatele metodelor utilizate, și nu o priză cu realitatea. Metoda reducționistă a științei moderne nu a făcut decât să propună o schematizare a realului, în timp ce știința contemporană promovează o mai mare flexibilitate, o nouă metodă, aptă să cuprindă realul în ansamblu, chiar dacă aceasta presupune, simultan cu efortul minții, o schimbare radicală a opiniei comune despre sensul realității* (cf. *Al. Mironescu*, Certitudine și adevăr; *de asemenea*, Limitele cunoașterii științifice, *Editura Harisma, 1994*).[1]

Dacă modernitatea manifesta o încredere exagerată în posibilitatea exercitării



științifice a trecerii „de la îndoială la certitudine"[2], noua orientare a fizicii readuce o oarecare smerenie, din interiorul propriului demers, printr-o reactualizată și reînnoită conștiință a propriilor limite. Astăzi, vedem că certitudinile proprii științelor nu sunt adevărul ultim, ci, mai curând, etape de parcurs spre înțelegerea Adevărului.

---

***Referințe:***

[1] Doru Costache, *Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii*, *apud* Popescu [2001], p. 43; [2] Migdal [1989].

***A se vedea și:*** adevăr.

# chenoză

(din gr. *kenosis* = golire, deșertare, smerire)

**teologie** Chenoza denumește acea

> *coborâre și smerire inexprimabilă a Fiului lui Dumnezeu întrupat, rămânând, în același timp, ceea ce era (Dumnezeu) și luând ceea ce nu era (trup), „chip de rob", și făcându-Se ca unul dintre noi, „până într-atât, încât li s-a părut celor necredincioși că nu e Dumnezeu"* (cf. *sf. Maxim Mărturisitorul*), *ca să Se apropie și să Se unească cu noi. Este gestul „deșertării, golirii sau micșorării slavei Sale dumnezeiești, pe care a avut-o înainte de Întrupare* (Ioan, 17, 5), *pentru a veni în maxima apropiere de noi și a realiza pentru totdeauna unirea firii dumnezeiești cu firea omenească în ipostasul Său dumnezeiesc.*[1]

„Golire" nu înseamnă câtuși de puțin ca Hristos să fi renunțat la ceva din cele ale firii Sale dumnezeiești. Hristos este în veci Dumnezeu adevărat, fără știrbire. Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu Își asumă firea omenească, făcându-se astfel (și) „Fiu al omului" pentru veșnicie. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, deci este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Chipul asumării umanității în Hristos rămâne, însă, taină de necuprins. Termenul *chenoză* încearcă tocmai să exprime ceva din acest mister: pe de o parte, face referire la smerenia lui Hristos, care-i este străină omului, ca una mai presus de înțelegere, după cum mărturisește sfântul Siluan Athonitul, prin aceea că una este smerenia omului și alta este smerenia lui Hristos; pe de altă parte, arată minunea prin care, prin Întrupare, Cel neînceput devine om, creatură și face astfel umanitatea noastră părtașă necreatului. Întruparea Fiului lui Dumnezeu nu este un episod pasager, întrucât El rămâne om în veșnicie odată cu Întruparea, de unde și veșnicia chenozei Lui. Chenoza exprimă ceva din interiorul vieții dumnezeiești:

*În actul Său de Suire – Înălțare, nu era prezent actul dezîntrupării. Și astfel, deșertarea — chenoza — nu s-a sfârșit pe Cruce, nici în mormânt și în pogorârea la iad, nici în Învierea Lui și în Înălțare. Ea trebuie înțeleasă nu numai în aceste limite, dar și întru aceea că El, purtătorul aceleiași De-Sine-Ființe care este și în Tatăl, toate I le dă Tatălui. Dintru aceasta vedem că și Tatăl, în cea mai-înainte-de-veci Naștere a Fiului, și-a deșertat întreaga Sa plinătate, vărsând-o în Cel Născut: Deșertarea Tatălui. Prin urmare, iubirii lui Dumnezeu îi este propriu absolutul deșertării. În Dumnezeu, într-un chip de neînțeles nouă, se îmbină două extreme: pe de o parte, plinătatea Ființei și, pe de altă parte, plinătatea micșorării de sine, a smereniei. El, Dumnezeul nostru, este absolut în toate mișcările Lui: El este absolut-„marele", și tot El este și nesfârșit-„micul".*[2]

Prin chenoza Sa, Hristos alege să nu vină către oameni în chip biruitor, „impunându-se" prin slava dumnezeiască, ci coboară, făcându-se „mic" și întâlnindu-se astfel realmente cu omul. Omul are un interlocutor la nivelul lui, care nu numai că nu-l înfricoșează, dimpotrivă, îl înțelege, îl alină, îl tămăduiește prin mângâierea spre care tânjește tot omul „ostenit și împovărat" la nivel ființial. Prin gesturile dumnezeiești de relaționare iubitoare eu/tu, omul, cel care trăiește căderea în iadul pe care cu conștiința libertății pervertite prin păcat l-a crescut și l-a configurat lăuntric, primește razele Învierii și puterea de-viață-făcătoare. Urmarea lui Hristos presupune, deopotrivă, o chenoză a omului:

*Firească îi este lucrării nevoinței creștine trăsătura chenotică. Chenoza noastră (deșertarea, micșorarea de sine) în condiția de față este de neapărată trebuință, în virtutea căderii în mândrie. Pentru mântuirea noastră, Dumnezeu însă merge neasemuit mai departe: noi nicidecum nu-L ajungem în micșorarea Sa. Lui, ca Absolut, Îi este propriu, în orice ar face, să meargă dincolo de orice hotar, unde noi nu îndrăznim să ne ducem. Liturghia noastră este cât se poate de strâns legată*





*de faptele cele de răscumpărare de către Hristos. Prin această pr Taină, noi ne învrednicim să trăim ca veșnic al „deșertării" Cuminteiului*

*Care, în chipul lui Dumnezeu fi răpire a socotit a fi întocmai cu nezeu, ci S-a golit (ekénosen) p chip de rob luând, făcându-Se as oamenilor și la înfățișare aflându un om, S-a smerit pe Sine, asc făcându-Se până la moarte, și încă pe cruce. Pentru aceea, și Dumnez preaînălțat și I-a dăruit Lui nume mai presus de orice nume.* (Filip.

Urmând exemplului chenotic Hristos, prin propria-i chenoză ajunge părtaș vieții dumnezeiești.

***Observație:*** Există două form traducerii termenului *kenosis* în l română. Părintele profesor Ion Bria pune, prin intermediul *Dicționarul teologie ortodoxă*, termenul *kenoză*, în ce, în traducerea scrierilor arhimar tului Sofronie de la Essex, ieromon Rafail Noica preferă termenul *che* alegere pe care o regăsim și la părin profesor Ioan Ică, în manualul de *Do tică ortodoxă* (pentru seminariile teol ce) Todoran – Zăgrean. Îl preferăm și pe cel din urmă.

---

***Referințe:***

[1] Pr. prof. dr. Ioan Ică, *Chenoza*, *apud* T doran – Zăgrean [2003], p. 208; [2] Sofro [2003], pp. 228-229; [3] *Ibidem*, p. 228.

***A se vedea și:*** teologie.

*de facerile cele de răscumpărare a lumii de către Hristos. Prin această preasfântă Taină, noi ne învățăm să trăim caracterul veșnic al „deșertării" Cuvântului Tatălui.*[3]

*Care, în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci S-a golit (*ekénosen*) pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care e mai presus de orice nume.* (Filip., 2, 6-9)

Urmând exemplului chenotic al lui Hristos, prin propria-i chenoză omul ajunge părtaș vieții dumnezeiești.

*Observație*: Există două forme ale traducerii termenului *kenosis* în limba română. Părintele profesor Ion Bria propune, prin intermediul *Dicționarului de teologie ortodoxă*, termenul *kenoză*, în timp ce, în traducerea scrierilor arhimandritului Sofronie de la Essex, ieromonahul Rafail Noica preferă termenul *chenoză*, alegere pe care o regăsim și la părintele profesor Ioan Ică, în manualul de *Dogmatică ortodoxă* (pentru seminariile teologice) Todoran – Zăgrean. Îl preferăm și noi pe cel din urmă.

---

*Referințe*:

[1] Pr. prof. dr. Ioan Ică, *Chenoza*, *apud* Todoran – Zăgrean [2003], p. 208; [2] Sofronie [2003], pp. 228-229; [3] *Ibidem*, p. 228.

*A se vedea și*: teologie.



## cognoscibil

(din lat. *cognoscibilis* = care poate fi cunoscut)

**teologie** Realitatea cognoscibilă este cea supusă cunoașterii. Din punct de vedere teologic, ființa lui Dumnezeu nu e cognoscibilă, este mai presus de cunoaștere și nu poate fi împărtășită. Ființa lui Dumnezeu rămâne de nepătruns. Este posibilă, însă, participarea la viața lui Dumnezeu, prin împărtășirea din slava necreată a lui Dumnezeu. Harul reprezintă această lucrare necreată, care este o manifestare a ființei divine prin Persoanele Sfintei Treimi. Experiența harului permite o cunoaștere a realității ca vedere duhovnicească învăluită în lumina dumnezeiască necreată.

Tradiția ortodoxă afirmă că ființa lui Dumnezeu nu este cognoscibilă:

*Sfântul Maxim zice: „Cel ce după ființă le e tuturor neîmpărtășibil, voind să se împărtășească celor ce pot, în alt chip, nu iese câtuși de puțin din ascunzimea cea după ființă". Atanasie cel Mare încă zice: „Nu ființa lui Dumnezeu au văzut-o sfinții, ci slava". Iar Vasile cel Mare grăiește: „Noi din lucrările Lui spunem că cunoaștem pe Dumnezeul nostru, de ființă nu pretindem că ne putem apropia. Căci lucrările Lui coboară la noi, dar ființa Lui rămâne inaccesibilă".*[1]

Limitele realității cognoscibile presupun o cuviință a cunoașterii. Identitatea cunoașterii teologice nu se epuizează într-un discurs, oricât de abil și de riguros elaborat ar fi. Ea nu este o expresie a unei dexterități și capacități a logicii formale.

Taina cunoașterii teologice se deslușește în experiența duhovnicească și eclezială luminată de har, în întâlnirea cu Persoana Fiului lui Dumnezeu, Logosul ce recapitulează rațiunile lumii. Din perspectiva gnoseologiei patristice ancorate în Tradiția eclezială, există o cuviință a cunoașterii.

Sfântul apostol Pavel îl îndeamnă pe ucenicul său Timotei să apere cele încredințate cu luare-aminte, îndepărtându-se de „glasurile deșarte, cele spurcate și de vorbele potrivnice ale științei mincinoase" (*I Tim.*, 6, 20). Pavel îi atrage atenția lui Timotei asupra faptului că sunt învățători care vor să adapteze și să alinieze taina Evangheliei la propria lor înțelepciune. În momentul în care taina Cuvântului întrupat este redusă la inteligența umană, taina cunoașterii teologice este mutilată:

> *Că va fi vreme când învățătura cea sănătoasă n-o vor primi; ci după poftele lor își vor alege loruși învățători, gâdilându-i la urechi. Și de la adevăr auzul își vor întoarce, iar la basme se vor pleca* (*I Tim.*, 4, 3-4).

În acest context, apostolul Pavel îl îndeamnă pe Timotei:

> *Nevoiește-te să te arăți pe tine însuți lămurit înaintea lui Dumnezeu, lucrător nerușinat drept-învățând cuvântul adevărului. Iar de cuvintele deșarte, de cele spurcate, te ferește; că spre mai multă păgânătate vor spori. […] Iar de întrebările cele nebune și neînțelepte te ferește, știind că nasc vrăjbi* (*II Tim.*, 2, 15; 16, 23).

Cunoașterea adevărată nu poate rodi în condițiile unei mentalități bazate pe logică sofistă, pe polemică gratuită, pe așteptarea confirmării din partea publicului. În momentul în care se conturează o disponibilitate lăuntrică reală de a primi și a mărturisi Cuvântul Tradiției, în anonimatul de forță al acesteia și fără pretenția de evidențiere proprie, se poate vorbi de o bună așezare în raport cu adevărata cunoaștere. În această perspectivă, cugetarea devine roditoare și mărturisitoare în Duh și Adevăr.

Sfântul Grigore din Nazianz evidențiază aspecte ce țin de cuviința cunoașterii:

> *Nu le aparține tuturor să filosofeze despre Dumnezeu: Nu este o calitate care se câștigă ieftin și a celor ce se târăsc pe jos. Voi mai adăuga că nu se poate face aceasta întotdeauna, nici în fața tuturor, nici în toate, ci, uneori, și în fața unora, și într-o anumită măsură. Nu le aparține tuturor, ci celor ce s-au exercitat și au fost învățați în contemplație și, înainte de aceasta, celor ce au fost curățiți în suflet și în trup, sau, cel puțin, care se curățesc într-o anumită măsură. Dar când se produce, oare, aceasta? Atunci când ne desprindem de noroiul și tulburarea din afară și când partea conducătoare din noi nu se amestecă și nu se lasă întipărită de chipuri urâte, ca de niște litere strâmbe, întipărite în cele frumoase, sau ca buna mireasmă amestecată cu cea neplăcută.*[2]

Cunoașterea teologică nu e o flecăreală fără măsură. Este necesară o pregătire atât a celui ce se încumetă să se angajeze pe calea teologhisirii, cât și a celor care ascultă sau citesc cele referitoare la cunoașterea teologică. În această reciprocă pregătire, se întâlnește o relație atât pe verticală, cât și pe orizontală. Astfel,





teologia devine o cuprinzătoare
ciune, în care discursul teologic
este doar o vorbire sau scriere ext
despre Dumnezeu, ci viață întru D
zeu. În acest sens, sfântul Grig
Nazianz arată că trebuie să-L po
pe Dumnezeu mai des decât resp

Imposibilitatea de a cunoaște
plin realitatea lui Dumnezeu și
nu înseamnă agnosticism sau
cunoașterii, ci valorificarea dis
lității apofatice a minții și a poten
creator al dogmei:

> *Incognoscibilitatea nu înseamnă*
> *cism sau refuz de a-L cunoaște p*
> *nezeu. Totuși, această cunoaște*
> *săvârși întotdeauna pe calea al că*
> *adevărat nu este cunoașterea ra*
> *ci unirea, deci îndumnezeirea. N*
> *deci, vorba nicicând de o teologie*
> *tă, operând cu concepte, ci de o*
> *contemplativă, înălțând mințile că*
> *lități care sunt mai presus de înțe*
> *rațională. Iată de ce dogmele Bise*
> *prezintă adesea rațiunii omeneș*
> *forma unor antinomii, cu atât m*
> *de dezlegat, cu cât taina pe care o e*
> *este mai înaltă. Nu e vorba de desfi*
> *antinomiei pentru a potrivi dog*
> *puterea noastră de înțelegere, ci*
> *primeni spiritul spre a putea aju*
> *contemplarea realității care ni se dez*
> *ridicându-ne la Dumnezeu, unindu*
> *El într-o măsură mai mare sau mai*

---

***Referințe:***

[1] Stăniloae [1993], p. 75; [2] Sf. Grigor
Nazianz [1993], p. 13; [3] Lossky, [1
p. 71.

***A se vedea și:*** incognoscibilitate.

teologia devine o cuprinzătoare rugăciune, în care discursul teologic nu mai este doar o vorbire sau scriere exterioară despre Dumnezeu, ci viață întru Dumnezeu. În acest sens, sfântul Grigore din Nazianz arată că trebuie să-L pomenim pe Dumnezeu mai des decât respirăm.

Imposibilitatea de a cunoaște pe deplin realitatea lui Dumnezeu și a lumii nu înseamnă agnosticism sau refuzul cunoașterii, ci valorificarea disponibilității apofatice a minții și a potențialului creator al dogmei:

> *Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism sau refuz de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoaștere se va săvârși întotdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu este cunoașterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi, deci, vorba nicicând de o teologie abstractă, operând cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțând mințile către realități care sunt mai presus de înțelegerea rațională. Iată de ce dogmele Bisericii se prezintă adesea rațiunii omenești sub forma unor antinomii, cu atât mai greu de dezlegat, cu cât taina pe care o exprimă este mai înaltă. Nu e vorba de desființarea antinomiei pentru a potrivi dogma la puterea noastră de înțelegere, ci de a ne primeni spiritul spre a putea ajunge la contemplarea realității care ni se dezvăluie, ridicându-ne la Dumnezeu, unindu-ne cu El într-o măsură mai mare sau mai mică.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Stăniloae [1993], p. 75; [2] Sf. Grigore din Nazianz [1993], p. 13; [3] Lossky, [1993], p. 71.

***A se vedea și:*** incognoscibilitate.



# complementaritate

**știință** Complementaritatea a fost un principiu dezvoltat de fizica cuantică.[1] Mai ales Niels Bohr, prin Școala de la Copenhaga, elaborează o concepție în care sunt evidențiate implicațiile epistemologice ale fizicii cuantice. Se insistă asupra faptului că limita existentă în demersul științific nu este conjuncturală, ci structurală. Indiferent de posibilitățile de cunoaștere oferite de condițiile exterioare, teoria științifică are o limită structurală. Extrapolând, cunoașterea umană este limitată structural. Dar existența acestei limite interne a procesului de cunoaștere nu reprezintă o închidere. Dimpotrivă, înseamnă o deschidere către alte forme de cunoaștere. Se realizează astfel o complementaritate între diversele tipuri de cunoaștere.

Conceptul de complementaritate a fost elaborat și dezvoltat de Niels Bohr în contextul discuțiilor implicate de rezultatele cercetării din fizica cuantică. În anii 1925-1926, au fost propuse două teorii privind fizica atomului. Un prim model a fost elaborat de Heisenberg, bazat pe o mecanică matricială, în care se ținea cont de structura corpusculară a atomului și de aspectele discontinue. Un al doilea model a fost elaborat de Schrödinger, bazat pe o mecanică ondulatorie, în care accentul se punea pe aspectele continue. În contextul discuțiilor asupra acestor modele, în anii 1926-1927, apare conceptul de complementaritate. Acesta va fi prezentat pentru prima dată public la 16 septembrie 1927, în cadrul Congresului internațional de fizică de la Como (Italia).

Pentru Bohr, distincția semnificativă dintre fizica clasică și cea cuantică este următoarea: în primul caz, toate datele experimentale puteau fi înscrise într-o reprezentare a obiectelor supuse investigației; în al doilea caz, este imposibil să epuizăm într-o unică reprezentare întreaga realitate studiată. În fizica cuantică, aspecte aparent incompatibile (de pildă, natura corpusculară și ondulatorie) sunt reconciliate și invocate pentru a exprima în mod complementar realitatea studiată.

Principiul complementarității din fizica cuantică reliefează legătura strânsă dintre subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. În fizica clasică, există o exterioritate între subiectul înțeles ca observator (spectator neimplicat) și obiectul cunoscut. În felul acesta, s-a dezvoltat în modernitate o filosofie care postula separația dintre *res cogitans* și *res extensa*. Relaționarea spiritului cu materia (existentă în fizica cuantică) permite o viziune unitară asupra realității, depășind o gândire dualistă.

Fizica cuantică presupune angajarea subiectului în analiza obiectului cercetat. Nu mai există o cercetare științifică detașată de realitatea studiată. Heisenberg afirmă:

*Dacă se poate vorbi de o imagine a naturii conformă cu științele exacte ale naturii din vremea noastră, atunci trebuie să înțelegem prin ea nu atât imaginea naturii, cât imaginea raporturilor noastre cu natura. Vechea împărțire a lumii într-o existență care se desfășoară obiectiv în spațiu și timp, pe de o parte, și un spirit în care se reflectă această dezvoltare, pe de altă parte — așadar, împărțirea lui Descartes în res cogitans și res extensa —, nu mai corespunde, ca punct de plecare, în înțelegerea științelor moderne ale naturii. În câmpul de vedere al acestei științe, se află mai presus de toate rețeaua relațiilor omului cu natura. […] Încetând a mai fi un spectator al naturii, știința se recunoaște și ea drept parte a acțiunilor reciproce dintre om și natură.*[2]

complementaritate [știință]

Dualitatea undă-corpuscul evidențiată de Louis de Broglie în fizica cuantică permite realizarea unei ontologii relaționale. Ontologia cuantică este reprezentată sugestiv de Heisenberg. Această ontologie explică aspectul ondulatoriu al naturii și evidențiază, totodată, caracterul corpuscular al naturii. Aspectul ondulatoriu este interpretat, în ontologia lui Heisenberg, nu ca o probabilitate definită subiectiv, ci ca o tendință obiectivă ca un eveniment actual să apară. Evenimentul actual exprimă realitatea obiectivă și corespunde aspectului corpuscular al naturii.

Ontologia cuantică permite inserarea conștiinței în descrierea naturii făcută de savant. Astfel este posibilă interconectarea minții și a conștiinței cu materia. Astfel, rațiunea umană poate sesiza raționalitatea universului într-o perspectivă coerentă și integratoare, fiind astfel regăsită unitatea profundă a lumii. Concepția cuantică este dinamică, fiecare eveniment cuantic de tip Heisenberg actualizând caracteristici ale unei potențialități date. Dar schimbarea produsă de un eveniment influențează ansamblul întregului sistem. În acest sistem este implicat și omul. Această complementaritate dintre subiect și obiect, dintre materie și spirit, dintre aspectul ondulatoriu și cel corpuscular favorizează o epistemologie dinamică și deschisă dialogului. Nici o teorie construită nu poate avea pretenția absolutismului exclusiv.[3, 4]





Această reciprocitate dinar
fundă dintre subiect și obiect s
în gnoseologia ancorată în Tra
tică. În calitate de măsură a e
duhovnicești și ecleziale, c
teologică exprimă unirea dintr
cunoscător și obiectul cunoscu
sebire de știință, care operează
creatului, în teologie această
este o vedere a luminii necrea
presupune experiența harului
se produce o unire neconfund
distincțiile se păstrează. Dar di
înseamnă separare. Prin lumir
lumea devine transparentă, om
fiind învăluiți în această lumir
piată. Vederea luminii presupu

*Vederea luminii este unire, ia*
*lumina e vedere. Dacă se reali*
*încetează toate lucrările minta*
*se realizează prin Duhul. În lu*
*cel ce vede privește lumina.*
*toate celelalte, el devine întreg*
*se face asemenea cu ceea ce vede*
*zis se unește neamestecat cu a*
*lumină și văzând lumină pri*
*Privindu-se pe sine, vede lumi*
*du-se la ceea ce privește, vede*
*puterea prin care vede este și e*
*Aceasta e unirea, că toate acelea*
*încât nu se mai poate distinge c*
*de ce vede și prin ce vede, ci*
*totul e o lumină, deosebită de cel*

---

***Referințe:***

[1] Magnin [2007]; [2] Heisenberg
p. 123; [3] Lemeni [2004], p. 292; [4] M
*Complementaritate, apud* Lecourt
pp. 202-205; [5] Stăniloae [1993], p.

***A se vedea și:*** dualism, gnoseolo

Această reciprocitate dinamică și profundă dintre subiect și obiect se regăsește în gnoseologia ancorată în Tradiția patristică. În calitate de măsură a experienței duhovnicești și ecleziale, cunoașterea teologică exprimă unirea dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Spre deosebire de știință, care operează la nivelul creatului, în teologie această cunoaștere este o vedere a luminii necreate. Unirea presupune experiența harului. Prin har, se produce o unire neconfundată, în care distincțiile se păstrează. Dar distincția nu înseamnă separare. Prin lumina harului, lumea devine transparentă, omul și lumea fiind învăluiți în această lumină neapropiată. Vederea luminii presupune unirea:

> *Vederea luminii este unire, iar unirea cu lumina e vedere. Dacă se realizează când încetează toate lucrările mintale, sigur că se realizează prin Duhul. În lumină fiind, cel ce vede privește lumina. Ieșind din toate celelalte, el devine întreg lumină și se face asemenea cu ceea ce vede, mai bine zis se unește neamestecat cu aceea, fiind lumină și văzând lumină prin lumină. Privindu-se pe sine, vede lumină; uitându-se la ceea ce privește, vede lumină; puterea prin care vede este și ea lumină. Aceasta e unirea, că toate acelea sunt una, încât nu se mai poate distinge cel ce vede de ce vede și prin ce vede, ci numai că totul e o lumină, deosebită de cele create.*[5]

---

***Referințe:***

[1] Magnin [2007]; [2] Heisenberg [1977], p. 123; [3] Lemeni [2004], p. 292; [4] M. Bitbol, *Complementaritate*, *apud* Lecourt [1999], pp. 202-205; [5] Stăniloae [1993], p. 58.

***A se vedea și:*** dualism, gnoseologie.



## complexitate

**știință** Apărut în științe în secolul XVIII, conceptul de complexitate desemnează un ansamblu de elemente diferite, eterogen, ireductibil la o entitate simplă și, totodată, suficient de stabil, pentru a fi recunoscut, dacă nu chiar cunoscut.[1] Acest concept reprezintă o provocare față de viziunea carteziană, care asocia claritatea expunerii și descompunerea în părți simple cu calitatea înțelegerii.

Cercetător de timpuriu al complexității, W. Weaver propune o lectură a științei moderne structurată în trei etape: 1. etapa „paradigmei simplității" — a se vedea aici întemeietorii modernității, cum sunt Galilei și Descartes, care se exprimă în termenii reducționismului ontologic, considerând complexul ca putând fi studiat, dacă i se studiază părțile componente; 2. etapa „paradigmei complexității dezorganizate" — are loc începând cu anul 1850, prin Carnot, Clausius, Boltzmann, odată cu studiul termodinamicii prin modele de mecanică statistică și de teorie a probabilităților; 3. etapa „paradigmei complexității organizate" — are loc începând cu anul 1940 și se referă la probleme prea complexe pentru a fi abordate prin metode lineare și cauzale și care impun tratarea „unei multitudini de factori inter-relaționați în sânul unui tot organizat".[2]

Complexitatea constituie o „imprevizibilitate esențială… și inteligibilă".[3]

---

***Referințe:***

[1] J.-L. Le Moigne, *Complexité*, *apud* Lecourt [1999], p. 205; [2] *Ibid.*, p. 206; [3] *Ibid.*, p. 209.

***A se vedea și:*** structură.

# computaționalitate

(din lat. *computatio* = calcul, socoteală)

**știință** Computaționalitatea e o trăsătură semnificativă a cunoașterii axiomatice, formale și discursive. Ea exprimă o gândire de tip algoritmic. Capacitatea de permutare și de operare logică, de construire a unor raționamente pe baza unui algoritm dedus prin pași succesivi și predictibili exprimă aspectul computațional al gândirii. Computaționalitatea arată gândirea bazată pe scheme conceptuale deduse prin raționamente ontologice. Computaționalitatea favorizează percepția construirii unei teorii realizate de rațiunea suficientă sieși.

Cercetările științifice contemporane permit depășirea unei gândiri bazate exclusiv pe computaționalitate. Gândirea axiomatică dezvoltată printr-o logică formală nu poate cuprinde cu exactitate definitivă realitatea și nici n-o poate exprima complet. Teorema incompletitudinii a lui Gödel arată insuficiența unei teorii construite exclusiv printr-o rațiune computațională. În această perspectivă, adevărul nu este rezultatul unei metode limitate la gândirea de tip axiomatic.

Există o corespondență între teoremele lui Gödel din logică și principiul de nedeterminare din fizica cuantică. Acestea exprimă limita internă a unei gândiri computaționale, trimițând către o gândire de tip simbolic:

> *Mereu gândirea de tip simbolic revendică un survol al spiritului. Teoremele lui Gödel au depășit gândirea de tip formal. Ele joacă un rol comparabil cu relațiile de incertitudine ale principiului lui Heisenberg din fizica cuantică: la fel cum intervenția activității experimentale are un rol în conținutul teoriei, la fel intervenția activității mentale are un rol în axiomele simbolice și formale. Subiectul nu poate fi eliminat din cercetarea științifică. De aici și reacția intuiționismului de a nu accepta faptul că gândirea științifică elimină spiritul.*[1]

---

***Referințe:***

[1] Blanche [1990], p. 89.

***A se vedea și:***

nedeterminare (cuantică).

# concept

(din lat. *conceptus* = ceea ce este conținut, part. al verbului *concipere*)

**știință** Conceptul a fost, în general, asociat cu ideea. Istoria conceptului este în strânsă legătură cu cea a ideii. Plecând de la filosofia lui Platon și ajungând până în filosofia modernă și în contemporaneitate, se poate observa această relaționare. Conceptul este specific cunoașterii științifice și filosofice. Conceptul reprezintă un mod de reprezentare universală, mediată în raport cu realitatea studiată. Conceptul se diferențiază de idee prin faptul că e rezultatul unui act de conceptualizare. Aristotel este cel care evidențiază realitatea conceptului, ca fiind o entitate distinctă, prin care se exprimă o cunoaștere mediată și universală.

De-a lungul timpului, conceptul a fost asociat, pe de o parte, cu efortul de a exprima prin definiții obiective realitatea





studiată, iar, pe de altă parte, cu capaci
tatea de a exprima prin noțiuni abstracte
rezultatele obținute în urma observațiilo
empirice. În epistemologia contempo
rană, conceptul devine garanția științe
care se face la modul concret, plecân
du-se de la această dimensiune empirică
În felul acesta se exprimă obiectivitate
științifică, ea fiind o rezultantă a datelo
experimentale și a procesului de con
ceptualizare. Hempel, Nagel, Lautman
Bachelard acordă o importanță deosebit
conceptului, arătând poziția sa funcțio
nală în cadrul unei teorii științifice.

În contemporaneitate, plecându-se d
la aplicabilitatea imediată a unor teori
științifice, conceptul e în strânsă legătur
cu modelarea unor fenomene naturale
El dobândește tot mai mult o dimen
siune practică. Exprimă articularea teo
riei conceptuale cu realitatea imediată
modelată prin anumiți algoritmi. Este u
element-cheie pentru gândirea discursivă
bazată pe demonstrație și pe capacitate
de a construi algoritmi în procesul d
gândire. Conceptul e în strânsă legătur
cu coerența unei teorii științifice.[1]

În gândirea teologică, se poate vorb
de prezența și importanța conceptulu
în efortul de sistematizare a teologiei
Însă teologia, fie și de expresie concep
tuală, nu se epuizează în forma sa siste
matică. Coerența învățăturii de credință
este eclezială și consistența teologiei
pleacă de la această premisă. Învățătura
Bisericii nu se poate rezuma, însă, la
expunerea sistematică a doctrinei, oricât
de elaborată ar fi maniera prezentării.
Manualele de școală ne-au obișnuit cu o
teologie sistematică, facilă în elaborare și
înțelegere, comodă prin consecințele ei,
mortificatoare în esența ei. Prezentarea

studiată, iar, pe de altă parte, cu capacitatea de a exprima prin noțiuni abstracte rezultatele obținute în urma observațiilor empirice. În epistemologia contemporană, conceptul devine garanția științei care se face la modul concret, plecându-se de la această dimensiune empirică. În felul acesta se exprimă obiectivitatea științifică, ea fiind o rezultantă a datelor experimentale și a procesului de conceptualizare. Hempel, Nagel, Lautman, Bachelard acordă o importanță deosebită conceptului, arătând poziția sa funcțională în cadrul unei teorii științifice.

În contemporaneitate, plecându-se de la aplicabilitatea imediată a unor teorii științifice, conceptul e în strânsă legătură cu modelarea unor fenomene naturale. El dobândește tot mai mult o dimensiune practică. Exprimă articularea teoriei conceptuale cu realitatea imediată, modelată prin anumiți algoritmi. Este un element-cheie pentru gândirea discursivă, bazată pe demonstrație și pe capacitatea de a construi algoritmi în procesul de gândire. Conceptul e în strânsă legătură cu coerența unei teorii științifice.[1]

În gândirea teologică, se poate vorbi de prezența și importanța conceptului în efortul de sistematizare a teologiei. Însă teologia, fie și de expresie conceptuală, nu se epuizează în forma sa sistematică. Coerența învățăturii de credință este eclezială și consistența teologiei pleacă de la această premisă. Învățătura Bisericii nu se poate rezuma, însă, la expunerea sistematică a doctrinei, oricât de elaborată ar fi maniera prezentării. Manualele de școală ne-au obișnuit cu o teologie sistematică, facilă în elaborare și înțelegere, comodă prin consecințele ei, mortificatoare în esența ei. Prezentarea



deficienței metodologiei sistematice de teologhisire nu înseamnă încurajarea unei teologii lipsite de claritate și de coerență. Forța teologiei duhovnicești nu stă în frazeologia pompoasă și încărcată care se pretinde a fi o adâncire a unor taine de nepătruns, ci în puterea de viață care le mișcă inimile și mințile celor însetați de Adevăr.

Teologia sistematizată în mod excesiv diminuează componenta existențială a cunoașterii autentice, transformându-se într-un simplu pretext de speculație, care le sporește trufia celor ce se îndeletnicesc cu ea:

> *O astfel de teologie, din nefericire, mai curând îi abate mintea și inima celui ce învață de la viața în Dumnezeu, devenind o filosofie, o disciplină științifică, o echilibristică intelectuală, desfigurând radical absolut tot ce a fost dat de Dumnezeu în limbi de foc, într-o nedescrisă arătare a Luminii, ducând la uimire, într-un sfânt cutremur, întreaga noastră ființă. Oare dau școlile a trăi, a se împărtăși, nu intelectual, ci real, cu Dumnezeiasca nețărmurire, ceea ce uimește duhul nostru, îi stârnește înflăcărata rugăciune de pocăință? Oare stârnesc ele setea mistuitoare de a sorbi dragostea lui Hristos, smerenia și blândețea Lui, ce L-au dus la Golgota?*[2]

---

***Referințe:***

[1] Anne-Françoise Schmid, *Concept*, *apud* Lecourt [1999], pp. 224-226; [2] Sofronie [2003], p. 41.

***A se vedea și:***

disciplină, metodă.

# concordism

(din lat. *concordia* = armonie, acord)

**teologie** Concordismul reprezintă efortul de găsire cu orice preț a unor concordanțe între reprezentările de factură teologică și cele științifice, acționând, cel mai adesea, prin compararea datelor scripturistice cu descoperirile de ordin științific (alese în așa fel, încât să fie cât mai respectabile în sensul „științificității"), cu scopul de a întări apologetic afirmațiile teologice:

> *Istoric vorbind, concordismul este o poziție de ordin exegetic ce constă în a căuta un acord direct, fără mediere, între un pasaj din Scripturi și o cunoaștere de tip științific.* […] *Astăzi, termenul* concordism *trimite la orice poziție care conectează „imediat", adică fără intermediar, un rezultat științific cu o informație teologică (biblică, dogmatică, etică, duhovnicească).*[1]

Iată câteva gesturi clasice ale concordismului biblic: confundarea zilelor creației cu erele geologice, confundarea începutului creației cu așa-numitul *Big Bang*, confundarea deznodământului eshatologic al creației cu așa-numitul *Big Crunch*, confundarea cuvântului dumnezeiesc *Fiat lux* („Să fie lumină!") cu apariția radiațiilor electromagnetice, asocierea acțiunii entropiei cu momentul stricării ordinii dumnezeiești petrecut prin căderea adamică, identificarea prin prisma enunțării dualismului undă – corpuscul a unui substrat „mai duhovnicesc" care acționează prin intermediul materialității.



În fenomenologia raporturilor dintre teologie și știință, Dominique Lambert distinge astăzi trei tipuri de concordism:

> *Concordismul ontologic este poziția care identifică, în tot sau în parte, realitatea vizată de științe cu cea pe care teologia își propune s-o acopere. Dumnezeu, de pildă, devine o realitate care intră direct în câmpul științelor. Potrivit concordismului ontologic, urmând calea care conduce științele către realitatea naturală, suntem conduși către realitatea divină.* […] *Concordismul ontologic duce, în cele din urmă, fie la panteism, fie la negarea lui Dumnezeu. Dacă-L transformăm pe Dumnezeu într-o realitate direct accesibilă științei, Îl transformăm într-un „lucru" sau într-o „cauză naturală" și, de aici, nu vedem de ce ar trebui să primească un statut diferit de alte „obiecte" ale lumii naturale.* […] *Dacă tot realul se epuizează sub investigația științei, este limpede că nu mai avem nevoie de altceva în afară de Universul material.*[2]

O ramificație contemporană a concordismului este așa-numitul concordism „Dumnezeu-care-umple-goluri" (*God of the gaps*, în limba engleză; *Dieu-bouche-trou*, în limba franceză), prin care se încearcă umplerea lacunelor științifice prin explicații teologice, trăgând concluzia (în chip „apologetic") că se dovedește astfel că știința converge către teologie:

> *Este vorba de o concepție care recurge la prezența sau la ființa lui Dumnezeu atunci când știința nu poate explica anumite fenomene. De exemplu, evocăm „degetul lui Dumnezeu", care a inițiat evoluția Universului la* Big Bang, *pentru că nu există o „bună teorie" cuantică a gravitației, care să fie susceptibilă de a ne spune ceea ce se întâmplă efectiv în momentul singularității inițiale.*[3]



Prin acest demers, i se dă teologiei drept de cetate numai în zonele de umbră ale științei, și anume temporar, până în momentul în care aceasta le va lumina cu înțelegerea ei specifică. Rezultă o teologie hăituită sau, cel puțin, frustrată de avansurile continue ale științei.

Concordismul epistemologic confundă metodologia cunoașterii proprie științelor cu cea specifică teologiei:

> […] *identifică, total sau parțial, metodele și nivelul de cunoștințe în științele naturii și în teologie.* […] *Această formă de concordism nu se mulțumește numai să priceapă ceva despre Dumnezeu pornind de la cunoștințele căpătate prin studiul fenomenelor naturale, ci așteaptă să se atingă o cunoaștere teologică fundamentală în mod direct, fără alte mijloace decât acelea oferite prin științe.*

A treia formă de concordism, cel etic

> *constă în a afirma că discursul moral trebuie confundat cu discursul științific. Abordarea eticii trebuie să se sprijine pe metodologia empirico-formală, deci științele naturii constituie singura instanță normativă solidă pentru acțiunea umană.*

Concordismul reprezintă, în genera expresia tendinței teologice de factur protestantă și manifestă în special pri gestul creaționismului științific, desem nând efortul de acomodare a datelo Revelației, îndeosebi a celor din *Geneza* cu descoperirile științifice. Printr-o citir literală a textelor *Facerii* și prin manipu

*gravitației, care să fie susceptibilă de a ne spune ceea ce se întâmplă efectiv în momentul singularității inițiale.*[3]

Prin acest demers, i se dă teologiei drept de cetate numai în zonele de umbră ale științei, și anume temporar, până în momentul în care aceasta le va lumina cu înțelegerea ei specifică. Rezultă o teologie hăituită sau, cel puțin, frustrată de avansurile continue ale științei.

Concordismul epistemologic confundă metodologia cunoașterii proprie științelor cu cea specifică teologiei:

[...] *identifică, total sau parțial, metodele și nivelul de cunoștințe în științele naturii și în teologie.* [...] *Această formă de concordism nu se mulțumește numai să priceapă ceva despre Dumnezeu pornind de la cunoștințele căpătate prin studiul fenomenelor naturale, ci așteaptă să se atingă o cunoaștere teologică fundamentală în mod direct, fără alte mijloace decât acelea oferite prin științe.*[4]

A treia formă de concordism, cel etic,

*constă în a afirma că discursul moral trebuie confundat cu discursul științific. Abordarea eticii trebuie să se sprijine pe metodologia empirico-formală, deci științele naturii constituie singura instanță normativă solidă pentru acțiunea umană.*[5]

Concordismul reprezintă, în general, expresia tendinței teologice de factură protestantă și manifestă în special prin gestul creaționismului științific, desemnând efortul de acomodare a datelor Revelației, îndeosebi a celor din *Geneză*, cu descoperirile științifice. Printr-o citire literală a textelor *Facerii* și prin manipularea datelor științei, creaționismul științific ține să-și demonstreze perspectiva cosmo-antropologică prin intermediul uneltelor specifice științelor, fără, însă, ca această dovedire să fie un gest realmente științific. Programul său este mai curând ideologic, în măsura în care-și propune să sublinieze concordanțele — și aceasta prin estomparea artificială a diferențelor specifice — dintre cele două discursuri, teologic și științific, pe baza unor așteptări/convingeri asumate aprioric și printr-o lectură literală a Bibliei și dispensându-se, în principiu, de orice mediator între discursul științific și cel teologic.

***Observație***: Concordism este și gestul ecumenist care caută cu obstinație ignorarea diferențelor „interconfesionale", fără a mai cerceta în ce măsură aceste diferențe trebuie rezolvate prin „îndreptarea" lor, ca unele care exprimă, cel mai adesea, abateri de la ortodoxie.

---

***Referințe***:

[1] Lambert [1999], p. 74; [2] *Ibid.*, pp. 75-76; [3] *Ibidem*, p. 76; [4] *Ibidem*, p. 78; [5] *Ibid.*, p. 84.

***A se vedea și***: discordism, singularitate.

## conștiință

**teologie** În sensul antropologiei creștine,

*ceea ce-l face pe om să fie „cineva" este conștiința de sine și capacitatea de a avea reacții conștiente și libere, legate direct de sufletul său. Numai prin suflet omul se manifestă ca un „cineva" conștient și unic, cu voința de a fi și a se desăvârși continuu și veșnic.*[1]

Prin conștiință morală, înțelegem, în general, capacitatea omului de a exercita un discernământ moral, iar conștiința duhovnicească o vedem ca exercitare a discernământului duhovnicesc, cel care este mai puțin dar natural și mai curând harismă și care se dobândește, după cum spune părintele Porfirie în contemporaneitate, prin exercițiul ascultării duhovnicești, astfel că ascultarea aduce smerenie, iar smerenia aduce discernământ.

---

*Referințe*:

[1] Todoran – Zăgrean [2003], p. 151.

*A se vedea și*: antropologie, suflet.

## contemplare

**teologie** *A se vedea*: teorie.

## contingent

(din lat. *contingens*, part. al verbului *contingere* = a ține de, a se raporta la)

**știință** Se referă la ceea ce se poate produce sau nu. Este ceea ce se opune necesarului, determinismului[1]:

*Este contingent ceea ce, fiind, ar fi putut să nu fie. În spatele acestei definiții formale, se profilează problema viitoarelor contingențe, a acelor evenimente viitoare, care ar avea proprietatea ca, fiind înscrise într-o natură supusă legilor, ar putea sau nu să se producă, după decizia luată, și aceasta fără a reveni asupra dogmei unui Dumnezeu atotputernic și atotștiutor. De*



*această delicată problemă teologico-filosofică, știința modernă s-a îndepărtat, începând cu secolul șaptesprezece, timp de două sute de ani. Contingența va fi expulzată din explicațiile științifice ale naturii prin mecanica celestă, care întemeiază posibilitatea de a calcula starea unui sistem în orice moment al său pornind de la cunoașterea stării lui la un moment dat.*[2]

Îndepărtarea contingenței din reflecția modernității trebuie înțeleasă ca o consecință a noii configurări a științelor naturii. Precizându-și în chip revoluționar domeniul de competență, ele se vor preocupa exclusiv de descrieri-reprezentări ale fenomenelor, și nu de o evaluare a finalității lor (care să atingă, eventual, și ontologia, *de ce?*-ul fenomenelor):

*Pentru Galilei, „ordinea lumii rămâne contingentă, putând fi constatată și descrisă; de explicat, însă, nu ai de ce s-o explici, decât în funcționalitatea ei. Inteligibilitatea interesează procesul, nu structura, sau, altfel spus, ține de ordinea lui cum, nu de lumea lui de ce. Demersul galilean implică în mod necesar următoarea axiomă: aplicată problemei sensului lumii, fizica este absolut lipsită de sens.*[3]

Modernitatea a contribuit decisiv la o demarcare de competențe între știință și teologie, care este valabilă și astăzi. Însă revoluția conceptuală petrecută între timp prin afirmarea nedeterminării și ontologiei fizicii cuantice, prin evaluarea contemporană a limitelor gândirii axiomatice (în lectură gödeliană) sau ale gândirii computaționale (mașina lui Turing), invită astăzi la o reevaluare a conceptelor de hazard, necesitate, contingență. Știm



că știința contemporană poa
conceptul de contingență într-o
proprie, din interiorul demers

*Imposibilitatea de a prevede
starea viitoare a unui sistem n
în mod necesar la o renunțare
[…] Odată îndepărtată supra-
într-o contingență ontologică
abuziv dedusă din fizica cuanti
nea a putut regăsi o accepțiune
destinată a fixa sensul limitelor
în microfizică.*[4]

O adevărată provocare în pl
noașterii rămâne aceea de a reev
în ce măsură conceptul de cont
poate redeveni fermentul creator
nirii între *cum*-ul și *de ce*-ul fenon
ca punte subtilă, care să reune
chip complementar știința și teo
profund respect reciproc de com
specifice. Există astăzi, cel pu
partea teologiei, o așteptare în ace

*Legătura teologică dintre univers
nitate ca eveniment nu este în în
naturală. Când vorbim de planul d
tuire al umanității, ne asumăm fa
acest plan este întrupat în scopul
contingente. […] Provocarea știin
aceea de a identifica prezența contin
în teoria științifică, în măsura î
aceasta nu poate fi explicată în într
de știință. Mai departe, metod
teologică poate să ofere un demers c
intre în dialog cu știința. […] Pre
fenomenului uman în univers, an
în contextul argumentelor antropic
cosmologie, este în esență continge
finit, el putând fi explicat numai
apelul la teologia creației. Aserți
despre forma slabă sau tare a princip*

că știința contemporană poate asuma conceptul de contingență într-o evaluare proprie, din interiorul demersului său:

> *Imposibilitatea de a prevedea riguros starea viitoare a unui sistem nu conduce în mod necesar la o renunțare la știință. [...] Odată îndepărtată supra-investirea într-o contingență ontologică, în mod abuziv dedusă din fizica cuantică, noțiunea a putut regăsi o accepțiune științifică destinată a fixa sensul limitelor predicției în microfizică.*[4]

O adevărată provocare în planul cunoașterii rămâne aceea de a reevalua azi în ce măsură conceptul de contingență poate redeveni fermentul creator al întâlnirii între *cum*-ul și *de ce*-ul fenomenelor, ca punte subtilă, care să reunească în chip complementar știința și teologia în profund respect reciproc de competențe specifice. Există astăzi, cel puțin din partea teologiei, o așteptare în acest sens:

> *Legătura teologică dintre univers și umanitate ca eveniment nu este în întregime naturală. Când vorbim de planul de mântuire al umanității, ne asumăm faptul că acest plan este întrupat în scopul creației contingente. [...] Provocarea științei este aceea de a identifica prezența contingenței în teoria științifică, în măsura în care aceasta nu poate fi explicată în întregime de știință. Mai departe, metodologia teologică poate să ofere un demers care să intre în dialog cu știința. [...] Prezența fenomenului uman în univers, analizat în contextul argumentelor antropice din cosmologie, este în esență contingent și finit, el putând fi explicat numai prin apelul la teologia creației. Aserțiunile despre forma slabă sau tare a principiului antropic pot fi interpretate ca indicații ale contingenței fundamentale prezente în teoriile cosmologice, care este deschisă spre o deplină înțelegere din perspectiva teologiei.*[5]



---

***Referințe:***

[1] *Petit Robert* [2000], p. 512; [2] J.-P. Thomas, *Contingence* (*Contingență*), *apud* Lecourt [1999], p. 239; [3] Koyré [1966], p. 89; [4] *Ibid.*, p. 239; [5] Nesteruk [2003], pp. 207-208.

*A se vedea și*: determinism.

## continuitate

**știință** Continuitatea[1] este relaționată, pe de o parte, cu filosofia cunoașterii și cu epistemologia, pe de altă parte, cu istoria științelor, cu contextul istoric în care are loc o succesiune a teoriilor științifice în cadrul unui domeniu de cunoaștere. Unii istorici ai științelor pledează pentru continuitate, arătând că există o legătură între diferitele teorii științifice. Unul dintre numele semnificative în acest sens este Pierre Duhem, care arată, de exemplu, legătura dintre Aristotel, Galilei și Newton în fizică.

În privința filosofiei cunoașterii, fenomenologia lui Husserl este o gândire în care e valorificat principiul continuității. El arată că adevărul ține de o conștiință originară naivă, iar teoria științifică doar parcelează, exprimă în mod limitat ceea ce ține, inițial, de acea conștiință naivă. Astfel, dinamica teoriilor științifice este integrată, la Husserl, în acest proces de păstrare permanentă a legăturii dintre teoria științifică și adevărul originar.

De asemenea, August Comte este adeptul gândirii continuiste, dar într-o manieră inversă față de fenomenologia lui Husserl. Pentru Comte, știința este stadiul final al evoluției gândirii umane. Raționalitatea este relaționată de procesul istoric, înțeles ca o evoluție continuă, în care se trece de la gândirea mitică la cea metafizică și, în final, la cea științifică. În felul acesta, continuitatea este asociată cu ideea de progres. Inclusiv în cadrul unei discipline științifice, progresul științific este văzut prin prisma succesiunii dintre o teorie științifică și alta. În această perspectivă, există ideea că noua teorie prezintă o explicație mai adecvată în comparație cu teoriile precedente.

Epistemologia, dezvoltată plecând de la premisele fizicii clasice, se bazează pe principiul continuității. Continuitatea este o constantă a gândirii moderne, care pune în centrul epistemologiei sale realitatea imediată, vizibilă și palpabilă. Principiul continuității exprimă o cunoaștere cantitativă, observabilă în mod explicit, a fenomenelor naturale. Analiza matematică a valorificat principiul continuității, dezvoltând o epistemologie care înțelegea lumea, în toată complexitatea ei, ca o evoluție continuă, manifestă în toate aspectele vieții.

Continuitatea este legată de observațiile empirice și de cauzalitatea locală:

> *Continuitatea este o constantă a gândirii umane. Ea se întemeiază, probabil, pe evidența furnizată de organele de simț — continuitate a propriului nostru corp, continuitate a mediului înconjurător, continuitate a memoriei. Ea ține de domeniul vizibilului, al formei constante sau care evoluează în mod constant, de domeniul obiectului.*[2]



În forma ei artificială și ideologizată, aflată în strânsă legătură cu mitul progresului, continuitatea poate produce himere colective. În această schemă ideologizată, destinul colectiv al omenirii e subsumat evoluției continue spre împlinirea fericirii comune, posibile prin progresul științific. Într-o asemenea cheie ideologică, progresul științific este asociat cu extirparea ideii de tradiție. Modernitatea poate crea profeții ideologice, pe care le împlinește în mod iluzoriu prin impunerea noilor credințe în idolii construiți pe baza mitului progresului științific și tehnic.

Astfel, această modernitate recentă este generatoare de iluzii, eliminând adevărata transcendență, suport al întregii existențe:

> *Modernitatea pe care o trăim (și care ne trăiește) este consecința nu atât a pierderii vreunei tradiții particulare, cât a respingerii sistematice a însăși ideii de tradiție, în numele posibilității tehnice de a inventa și construi propriile condiții de existență. Definiția filosofică cea mai radicală a modernității este următoarea: acel mod de a fi în lume, care, împreună cu lumea, este capabil să-și dea propriile condiții de existență. Modernitatea este felul de a fi al omului în lume, care nu doar că respinge ideea însăși de tradiție, negând existența oricărei transcendențe, nu doar că desființează orice raport de transcendență, dar reușește să modifice* ad libitum *condițiile sociale de existență în genere. Negând transcendența, modernitatea stăpânește transcendentaliile. [...] Modernitatea este mobilizatoarea sub ordin a transcendentaliilor, cu scopul de a se substitui transcendenței și de a putea controla astfel întregul câmp pe care*





> *tradiția l-a deschis, în numele a societăților umane. În plan c putem spune că tehnicizarea socie condițiilor noastre de existență s ajută să ne transformăm profețiil țele, divagațiile, imaginațiile în Modernitatea — un enorm m tehno-social de* self-fulfilling pro

---

*Referințe*:

[1] Renault, *Continuité* (*Continuitat* Lecourt [1999], pp. 240-241; [2] N [2007a], p. 13; [3] H.-R. Patapievic pp. 112-113.

*A se vedea și*: discret.

# corpuscul

(din lat. *corpusculum* = corp mic)

**știință** Datorăm conceptul de c traducerii în limba franceză a *O* Newton de către J.-P. Marat Întrebându-se, în lucrarea sa, " the rays of Light very small Bodi ted from shinning Substances?" nu sunt razele de Lumină Corpu mici emise de Substanțele străluc — întrebarea 19), Newton nu făc să exprime concepția, larg răspâ epoca sa, că materia și lumina aceeași natură corpusculară — alt sunt compuse din particule. El termenul *Bodies* (sau *gross Bodies* puri mari"), pentru a vorbi de respectiv termenul *small Bodies*, vorbi de constituenții luminii. J.- propune, deci, în limba franceză *small body* termenul *corpuscul* (o

ma ei artificială și ideologizată,
strânsă legătură cu mitul progre-
tinuitatea poate produce himere
În această schemă ideologizată,
colectiv al omenirii e subsumat
ontinue spre împlinirea fericirii
osibile prin progresul științific.
nenea cheie ideologică, progre-
fic este asociat cu extirparea
diție. Modernitatea poate crea
eologice, pe care le împlinește
zoriu prin impunerea noilor
n idolii construiți pe baza
ogresului științific și tehnic.
această modernitate recentă
toare de iluzii, eliminând ade-
scendență, suport al întregii

*atea pe care o trăim (și care ne*
*este consecința nu atât a*
*reunei tradiții particulare, cât a*
*i sistematice a însăși ideii de*
*numele posibilității tehnice de*
*i construi propriile condiții de*
*Definiția filosofică cea mai*
*modernității este următoarea:*
*a fi în lume, care, împreună*
*te capabil să-și dea propriile*
*existență. Modernitatea este*
*al omului în lume, care nu*
*nge ideea însăși de tradiție,*
*ența oricărei transcendențe,*
*desființează orice raport de*
*ă, dar reușește să modifice*
*ndițiile sociale de existență*
*rând transcendența, moder-*
*este transcendentaliile. […]*
*este mobilizatoarea sub*
*ndentaliilor, cu scopul de a*
*nscendenței și de a putea*
*întregul câmp pe care*



*tradiția l-a deschis, în numele acesteia, societăților umane. În plan cotidian, putem spune că tehnicizarea societății și a condițiilor noastre de existență socială ne ajută să ne transformăm profețiile, dorințele, divagațiile, imaginațiile în realitate. Modernitatea — un enorm mecanism tehno-social de* self-fulfilling prophecy.[3]

---

***Referințe:***

[1] Renault, *Continuité* (*Continuitate*), *apud* Lecourt [1999], pp. 240-241; [2] Nicolescu [2007a], p. 13; [3] H.-R. Patapievici [2001], pp. 112-113.

***A se vedea și:*** discret.

# corpuscul

(din lat. *corpusculum* = corp mic)

**știință** Datorăm conceptul de *corpuscul* traducerii în limba franceză a *Opticii* lui Newton de către J.-P. Marat în 1787. Întrebându-se, în lucrarea sa, "Are not the rays of Light very small Bodies emitted from shinning Substances?" („Oare nu sunt razele de Lumină Corpuri foarte mici emise de Substanțele strălucitoare?" — întrebarea 19), Newton nu făcea decât să exprime concepția, larg răspândită în epoca sa, că materia și lumina posedau aceeași natură corpusculară — altfel spus, sunt compuse din particule. El folosea termenul *Bodies* (sau *gross Bodies* — „Corpuri mari"), pentru a vorbi de materie, respectiv termenul *small Bodies*, pentru a vorbi de constituenții luminii. J.-P. Marat propune, deci, în limba franceză, pentru *small body* termenul *corpuscul* (o preluare



terminologică latină), care se va impune definitiv odată cu afirmarea dualismului undă-corpuscul prin fizica cuantică.[1]

Disputa privind natura luminii este veche, încă din vremea lui Newton:

*Începând din secolul XVII, adică de la Newton, care interpreta fenomenele luminoase ca fiind un jet de corpusculi emiși de sursă, ce lovesc retina ochiului nostru, și de la Huygens, care concepea lumina ca o propagare prin eter a unei tremurări cu caracter periodic, tremurare pe care, în desfășurarea ei spațio-temporală, a numit-o „undă luminoasă", teoria corpusculară și teoria ondulatorie nu au încetat să rivalizeze una cu alta.*[2]

Einstein va demonstra, în 1905, că:

*anumite aspecte ale interacțiunii dintre materie și radiație, și în particular cele ce sunt legate de producția și de absorbția luminii, manifestă, de o manieră pe care n-o putem ignora, caracterul corpuscular al luminii*[3],

afirmând deopotrivă consistența caracterului ondulatoriu al luminii și propunând, în mod revoluționar, necesitatea acceptării unei „uniuni a contrariilor". Este ceea ce va purta mai târziu numele de *dualism undă-corpuscul*.

---

***Referințe:***

[1] Françoise Balibar, *Corpuscule* (*Corpuscul*), *apud* Lecourt [1999], p. 248; [2] Kastler [1982], p. 85; [3] *Ibidem*, p. 249.

***A se vedea și:***

cuantic, dualism, undă.

# cosmos/cosmologie

(din gr. *kosmos* = ordine, ordine a lumii, univers)

**știință**

*Cosmos poate însemna cerul, pământul, omul și, de o manieră mai largă, Totul. […] Pitagora a fost primul, se pare, care a numit cerul „cosmos".*[1]

Cultura științifică din contemporaneitate propune, prin utilizarea conceptelor de cosmos și univers și chiar a conceptului de natură luat în sensul său cel mai larg, o afirmare de echivalență. În acest context, cosmologia este știința care se ocupă cu studiul universului și constituie

*ansamblul disciplinelor care studiază, prin mijloace și abordări care le sunt proprii, universul în ceea ce-l privește ca totalitate globală. Mai precis, cosmologia se desfășoară începând cu o interogație asupra a tot ceea ce-i permite realității fizice spațio-temporale să constituie o totalitate unificată sub forma unei ordini de co-apartenență, căreia trebuie să i se determine structura, originea și evoluția.*[2]

Dacă teologia propune, prin referire la Geneză, nu atât o cosmologie (de unde irelevanța oricărei întreprinderi intelectuale de a căuta concordism între datele Scripturii, care nu este o carte de știință, și reprezentările curente ale cosmologiei științifice), cât o teologie a creației (și, la limită, eventual o cosmogonie), este interesant să remarcăm în ce măsură gestul teologiei nu este atât de reprezentare, cât de interpretare. Părinții Bisericii, și în special sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nissa, au propus gestul credinței ca gest normativ al lecturării teologice a unei creații care i se poate dezvălui căutătorului însetat de înțelegere deopotrivă prin revelația biblică și prin intermediul cunoștințelor științifice. Fundamentală gestului teologiei rămâne, însă, grila de lectură propusă, care să ferească de deformări ideologice sau de erezie. Părinții Bisericii s-au arătat, de altfel, pasionați în a înțelege complexitatea omului și a cosmosului, pe om numindu-l adesea, cu admirație, *micro-cosmos* și chiar *macro-cosmos*, ca unul care poate cuprinde prin înțelegere cosmosul însuși, iar pe cosmos l-au numit *macro-anthropos*, arătând, prin aceasta, în ce chip erau conștienți teologic de poziția și de importanța omului în univers și de legătura universului cu omul. Preocupările teologiei nu au fost niciodată de ordin strict științific, cosmologic, ci au vizat înțelegerea omului și a cosmosului în legătura lor cu Dumnezeu, accentul punându-se pe semnificare și interpretare, nu pe rigoarea reprezentării (care poate cădea în sarcina cosmologiei ca știință). Teologia propune o *cosmo-antropologie* ca gest de asumare a problematicii omului și a cosmosului în chip unificat, în lumina descoperirii revelate.

---

***Referințe*:**

[1] Annie Hourcade, *Cosmos*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 165;
[2] Jean Seidengart, *Cosmologie, ibidem*, p. 162.

***A se vedea și*:**

creaționism, evoluționism.





# creator/creație

(din lat. *creare* = a crea)

**teologie** Primul articol din simbolul credinței niceo-constantinopolitan este:

*Cred întru Unul Dumnezeu, Tatăl a-tot-ținătorul, Făcătorul cerului și al pământului, al celor văzute și nevăzute…*

Astfel, creștinul îl mărturisește pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a tot ceea ce există: „El a zis și s-a făcut, El a poruncit și s-au zidit" (*Ps.*, 32, 6).

Dumnezeu este Singurul care are în Sine cauza existenței Sale, spre deosebire de creația întreagă, a cărei cauză de existență se găsește „în afara" ei, în Dumnezeu. Dumnezeu creează *ex nihilo*, din nimic, prin gest de aducere de la neființă la ființă. Relația dintre Creator și creatură este o relație de cauzalitate: Dumnezeu este cauza tuturor existențelor.

***Observație*:** Acest „nimic" dintru început este neasimilabil „vidului cuantic", așa cum propun scenarii creaționiste contemporane, care-l văd ca premergător *Big-Bang*-ului. Teologia se delimitează de orice înțelegere a „nimicului" inițial în sens metaforic.

***A se vedea și*:**

creaționism, evoluționism.

# creaționism

**teologie** Trebuie făcută distincția între teologia creației și creaționism. Orice fel de componentă ideologică tinde să de-

# creator/creație

(din lat. *creare* = a crea)

**teologie** Primul articol din simbolul credinței niceo-constantinopolitan este:

> *Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl a-tot-ținătorul, Făcătorul cerului și al pământului, al celor văzute și nevăzute…*

Astfel, creștinul îl mărturisește pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a tot ceea ce există: „El a zis și s-a făcut, El a poruncit și s-au zidit" (*Ps.*, 32, 6).

Dumnezeu este Singurul care are în Sine cauza existenței Sale, spre deosebire de creația întreagă, a cărei cauză de existență se găsește „în afara" ei, în Dumnezeu. Dumnezeu creează *ex nihilo*, din nimic, prin gest de aducere de la neființă la ființă. Relația dintre Creator și creatură este o relație de cauzalitate: Dumnezeu este cauza tuturor existențelor.

*Observație*: Acest „nimic" dintru început este neasimilabil „vidului cuantic", așa cum propun scenarii creaționiste contemporane, care-l văd ca premergător *Big-Bang*-ului. Teologia se delimitează de orice înțelegere a „nimicului" inițial în sens metaforic.

*A se vedea și*:
creaționism, evoluționism.



# creație

**teologie** Trebuie făcută distincția între teologia creației și creaționism. Orice fel de componentă ideologică tinde să deturneze semnificația profundă din teologia creației. Creația lumii presupune existența unui Dumnezeu Creator, care a făcut și susține lumea, conducând-o spre sensul ei ultim. Diferite tradiții religioase presupun crearea lumii. Din perspectivă creștină, Dumnezeu e deodată Creator, Mântuitor și Sfințitor al lumii. Persoanele Sfintei Treimi participă tainic și laolaltă la crearea, mântuirea și sfințirea întregii existențe. Tradiția patristică mărturisește că întreaga creație este structurată și se împlinește în Iisus Hristos, Acesta fiind Pantocratorul lumii. Temeiul și sensul ultim al lumii este hristocentric. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că Hristos e începutul, mijlocul și sfârșitul existenței:

> *Începutul, mijlocul și sfârșitul existențelor este Dumnezeu.* […] *Este început ca Făcător, mijloc ca Proniator și sfârșit ca fiind Cel care le circumscrie. Căci din El și prin El și spre El sunt toate.*[1]

Pentru evitarea unor confuzii, este important să fie elucidată semnificația terminologiei folosite. Creaționismul nu reprezintă teologia creației, iar evoluționismul este diferit de evoluție (înțeleasă ca o dinamică exprimând reciprocitatea dintre Creator și creație). Creaționismul, ca și evoluționismul, reprezintă expresii ale unei înțelegeri ideologizate, referitoare la taina lumii. Există o tendință a creaționismului, care refuză și contestă din principiu demersul științific, considerându-l o legitimare a unor poziții ireconciliabile cu existența lui Dumnezeu. Există o altă componentă, mișcarea creaționismului științific, prin care se încearcă legitimarea prin argumente științifice a credinței în Dumnezeu ca Făcător al lumii.

Creaționismul apare în contextul radicalizării unor poziții, datorată controverselor generate de teoria evoluționistă în secolul XIX. Creaționismul a apărut în Statele Unite. Până în jurul anilor 1850, exista o armonie între religie, filosofie și știință. Erau recunoscute trei surse ale cunoașterii: rațiunea (stabilește legătura între idei), natura (furnizează datele) și Revelația Scripturilor. Această linie a fost dezvoltată de gândirea realistă a filosofului scoțian Thomas Reid.

După Războiul de Secesiune (1861-1865), odată cu universitățile, se dezvoltă tot mai mult secularizarea, critica raționalistă, inclusiv în studiul Sfintei Scripturi. Apar tot mai mulți susținători ai lui Darwin, dar, de asemenea, și oponenți înverșunați. În anii 1920, mișcarea anti-evoluționistă se amplifică. Apare noțiunea de *fundamentalism*, asociată interpretării literale a Sfintei Scripturi. Un fervent susținător al anti-evoluționismului este William J. Bryan, care luptă pentru eliminarea predării evoluționismului în școli.

Paradoxal, în Statele Unite, evoluționismul se consolidează după lansarea primului Sputnik sovietic, la 4 octombrie 1957. Ca o reacție, în Statele Unite apar mai multe programe vaste de cercetare. Dintre acestea, două sunt în domeniul biologiei, vizând problematica evoluționismului: BSCS (*Biological Sciences Curriculum Study* — Studiu curricular în științele biologice) și MACOS (*Man, a Cause of Study* — Omul, subiect de studiu). Acestea oferă o perspectivă evoluționistă și articulează biologia cu științele sociale. În 1963, Henry Morris, împreună cu Walter Lammerts, William Tinkle, Duane Gish, înființează CRS (*Creation Research Society* — Societatea de Cercetare a



Creației), prin care urmăresc să arate incompatibilitatea evoluționismului cu Sfânta Scriptură și să legitimeze Geneza prin argumente științifice. Prin înființarea, în 1972, a ICR (*Institute for Creation Research* — Institutul pentru Cercetarea Creației) mișcarea creaționistă dispune de o structură permanentă de cercetare și publicare. În Europa, controversa creaționism/evoluționism nu este atât de înverșunată ca în SUA.

Este important să avem în vedere că acest gen de controversă nu apare în spațiul de manifestare al Tradiției ortodoxe. Disputa creaționism/evoluționism poartă amprenta unei înțelegeri ideologizate a creației. Taina lumii este eludată și se încearcă fie o explicare autonomă a lumii, fie adoptarea unei poziții exclusiv supranaturaliste. Din perspectiva Tradiției ortodoxe, se afirmă în mod fundamental teonomia, reciprocitatea dintre natural și supranatural, dintre Dumnezeu și creație. Asumând această poziție cuprinzătoare, teologia creației nu e circumscrisă unei teorii cosmologice — ea trimite la doxologia creației.

În acest sens, sunt actuale cuvintele Sfântului Vasile cel Mare, cu privire la diferitele erori din teoriile cosmologice ale vremii sale și la necesitatea ca teologia creației să conducă la asumarea doxologică a lumii:

> *Dacă am încerca să vorbim acum de toate câte le spun acești învățați, am cădea și noi în aceeași pălăvrăgeală ca și ei. Să-i lăsăm, însă, pe acești învățați să se lupte între ei. Să nu mai vorbim de natura existențelor, ci să dăm crezare lui Moise, care a spus: „A făcut Dumnezeu cerul și pământul" și să-L slăvim pe Marele*





> *Meșter al celor făcute cu înțelepciune*
> *măiestrie. Din frumusețea celor văzut*
> *să-L înțelegem pe Cel mai presus de fru*
> *musețe, iar din măreția celor care cad su*
> *simțurile noastre și din corpurile aceste*
> *mărginite din lume, să ne ducem cu min*
> *tea la Cel nemărginit, la Cel mai presu*
> *de măreție, Care depășește toată minte*
> *cu mulțimea puterii Sale. E drept, n*
> *cunoaștem natura existențelor; dar est*
> *atât de minunat cât ne cade sub simțuri*
> *încât mintea cea mai ascuțită se vădește*
> *a fi neputincioasă în fața celei mai mic*
> *făpturi din lume, fie pentru a o descrie*
> *cum se cuvine, fie pentru a-i da lauda*
> *cuvenită Creatorului.*[2]

---

*Referințe*:

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul [1993], p. 153;
[2] Sf. Vasile cel Mare [1986], p. 83.

*A se vedea și*: evoluționism.

## credință

(din lat. *credo, credere* = a crede)

**teologie** „Toate îi sunt cu putință celui care crede" (*Marcu*, 9, 23), mărturisește Hristos. Împărăția cerurilor se câștigă prin gestul credinței. Răspunsul omului, însă, este el oare la înălțimea chemării? „Cred, Doamne, ajută necredinței mele" (*Marcu*, 9, 25) arată tocmai această teribilă încordare, dramatică pentru tot sufletul din care păcatul și, deci moartea, au mușcat. Doar cel care a gustat durerile păcatului și ale morții poate trăi căutarea ajutorului de Sus cu ardoarea eliberatului din iad și întru conștiința acută a

*Meșter al celor făcute cu înțelepciune și măiestrie. Din frumusețea celor văzute, să-L înțelegem pe Cel mai presus de frumusețe, iar din măreția celor care cad sub simțurile noastre și din corpurile acestea mărginite din lume, să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreție, Care depășește toată mintea cu mulțimea puterii Sale. E drept, nu cunoaștem natura existențelor; dar este atât de minunat cât ne cade sub simțuri, încât mintea cea mai ascuțită se vădește a fi neputincioasă în fața celei mai mici făpturi din lume, fie pentru a o descrie cum se cuvine, fie pentru a-i da lauda cuvenită Creatorului.*[2]

---

*Referințe:*

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul [1993], p. 153;
[2] Sf. Vasile cel Mare [1986], p. 83.

*A se vedea și:* evoluționism.

# credință

(din lat. *credo, credere* = a crede)

**teologie** „Toate îi sunt cu putință celui care crede" (*Marcu*, 9, 23), mărturisește Hristos. Împărăția cerurilor se câștigă prin gestul credinței. Răspunsul omului, însă, este el oare la înălțimea chemării? „Cred, Doamne, ajută necredinței mele" (*Marcu*, 9, 25) arată tocmai această teribilă încordare, dramatică pentru tot sufletul din care păcatul și, deci moartea, au mușcat. Doar cel care a gustat durerile păcatului și ale morții poate trăi căutarea ajutorului de Sus cu ardoarea eliberatului din iad și întru conștiința acută a



neputinței sale. Gestul credinței îi poate părea paradoxal minții neduhovnicești, în măsura în care depășește puterile omului; totuși, Însuși Dumnezeu îl cere. Dar cere, oare, Dumnezeu vreodată ceva strict omenesc? Oare credința nu este tocmai demersul de dincolo de orice putință omenească, al păsirii minunate peste marea furtunoasă a îngrijorărilor și durerilor vieții, către Dumnezeu, cu ajutorul lui Dumnezeu? Iar încordarea întregii ființe cerând ajutor de Sus provoacă minunea deschiderii a ceea ce este realitatea Împărăției cerurilor, răspunsul care nu întârzie niciodată să vină:

*Îndrăznește,* [...] *credința ta te-a mântuit* (*Matei*, 9, 22);

*Mergi, credința ta te-a mântuit* (*Marcu*, 10, 52);

*Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut* (*Ioan*, 20, 29);

[...] *nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor"* (*Ioan*, 17, 20).

Creștinismul este, în mod fundamental, mărturisire despre Iisus Hristos ca fiind Dumnezeu. Mărturisirea dumnezeirii Sale nu poate veni, însă, „de la trup și sânge" (*Matei*, 16, 17), potrivit cuvintelor Mântuitorului adresate lui Petru și, prin el, lumii întregi. Ea presupune un alt registru de înțelegere, fundamentându-se în interiorul său pe un dar de revelare dumnezeiesc. E descoperire de la Tatăl ceresc, Cel ce mărturisește la Schimbarea la față a lui Hristos: „Acesta este Fiul meu Cel iubit, întru care am binevoit" (*Matei*, 17, 5). Numai prin har, întru Duhul Sfânt, poate fi mărturisit Hristos,

Fiul Omului, ca fiind Fiul lui Dumnezeu. Iar mărturisirea se face în registrul credinței, fiind în chip fundamental o experiență dialogică, adică participativă la realitatea dumnezeiască. Ea nu poate fi expresia unei validări autonome la nivelul materialității, din simplul motiv că o depășește, o transcende.

Credința nu este un gest individual, ci eclezial. Un episod evanghelic revelator în acest sens este recunoașterea lui Hristos cerută de Toma: nu cu ajutorul simțurilor, demers de autonomie față de duhovnicie, ci gest de încredere în mărturia celorlalți, care era mărturia Bisericii. Hristos arată adevăratele măsuri ale credinței cerute omului: „Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut" (*Ioan*, 20, 29). Este o nouă fericire adăugată celor spuse pe munte, respectiv celei adresate lui Petru: „Fericit ești Simone, fiule al lui Ioná, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție acestea, ci Tatăl Meu, cel din ceruri" (*Matei*, 16, 17). Cu o săptămână înainte, venind în mijlocul ucenicilor Săi prin ușile încuiate, Mântuitorul se oferise Singur, din proprie inițiativă, spre cercetarea ucenicilor: „A venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis: Pace vouă! Și zicând acestea, le-a arătat mâinile și coasta sa" (*Ioan*, 20, 19-20). Ea va deveni: „Ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit […] vă vestim și vouă, ca să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (*I Ioan*, 1, 1-3), prin care apostolii vor da lumii întregi mărturia că Hristos este Domnul.

Paradigmatic pentru realitatea credinței, mersul lui Petru pe mare ne învață cum să credem. Îl cere, oare, Petru ca pe un experiment fizic? Nu, ci cu o țintă precisă: Mântuitorul. Cere să meargă spre El, spre Dumnezeu. Cere binecuvântare cu putere de Sus. Este limpede că, dac-ar fi vrut să înoate, ar fi fost un gest autonom față de duhovnicie, fără valoare. Or, Petru îndrăznește să facă tocmai ceea ce omului îi este imposibil în chip autonom, cere ceea ce Dumnezeu poate face. Mai mult, gustă asprimea unei astfel de căi: drumul către Dumnezeu este presărat cu tentațiile îndoielii și de la starea duhovnicească a încrederii, a credinței, lui Petru privirea îi alunecă pe furiș la realitatea concretă a simțurilor. Iar căderea sub simțuri clatină, scufundă. Nu greutatea îl afundă, ci necredința ca rătăcire a atenției duhovnicești venită prin lucrarea simțurilor. Moment în care Mântuitorul îl mustră pe Petru: „Puțin-credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?", învățându-ne că duhovnicia guvernează materialitatea, și nu invers.

Episoadele întâlnirii Mântuitorului cu ucenicii Săi după Înviere dau mărturii similare în ceea ce privește necesitatea lucrării harului, prin credință, în recunoașterea lui Hristos. Hristos cel înviat este și nu mai este același. Trăsăturile sale fizice, transfigurate de patimă și Înviere, nu mai permit aceeași ușurință a identificării ca înainte de moarte. Validarea prin simțuri nu poate fi, deci, autonomă față de har. Ceea ce-L mărturisește pe Hristos fundamental e inconfundabilul prezenței Sale, prin harul care luminează această recunoaștere în inimile celor ce-L întâlnesc. Evanghelia după Ioan relatează cum Iisus îi invită pe ucenici să mănânce și „nici unul dintre ucenici nu îndrăznea să-L întrebe: Cine ești tu? Știind că este Domnul" (*Ioan*, 21, 12). Dacă știau, de ce să-L mai întrebe? Această derută și,





deopotrivă, recunoaștere mărturisește o schimbare fundamentală. Schimbarea o va face pe Maria să creadă, înainte de a-L recunoaște, că este grădinarul; sau pe Luca și Cleopa, în drumul spre Emaus, să stea de vorbă cu El fără să știe cu Cine vorbesc: „Oare nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și când ne tâlcuia Scripturile?" (*Luca*, 24, 32). Gestul frângerii pâinii, prin care Hristos se oferă ca jertfă euharistică — simultan dispariției cu trupul din mijlocul lor — arată modul în care prezența Sa se va permanentiza în lume, deschide ochii lăuntrici spre *împărtășirea* cu El. Iar aceasta se produce în registrul credinței.

Credința ține în mod fundamental de un gest de împărtășire cu Hristos. Ea nu poate fi, ca pentru Toma din Aquino și pentru teologia scolastică, „un proces rațional prin care sufletul încearcă să înțeleagă adevărul divin, adevărul acesta fiind identificat cu doctrina oficială a Bisericii"[1], întrucât nu rațiunea e miezul ei, ci lucrarea harului dumnezeiesc. Iar înțelegere înseamnă, pentru creștin, exclusiv împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu i-o descoperă dincolo de puterile minții sale. Pe de altă parte, opunându-se perspectivei scolastice de a accentua latura intelectuală, teologia protestantă reformată a văzut în credință mai mult un act volitiv, de „acceptare personală" a lucrării lui Dumnezeu, de „încredere". Protestantismul descoperă semnificația vechi-testamentară a credinței în sensul de „cunoaștere a lui Dumnezeu" (*Isaia*, 43, 10), iar cea nou-testamentară privește: „încrederea, o încredere simplă în afirmațiile dumnezeiești și în autoritatea divină întrupată în persoana lui Iisus Hristos"[2].

Față de
doxia prop
evident fa
credința la
zință o put
nei în coord
lucrarea ha
lume după
de Sus" la
ment în car
tora, au crez
persoane. C
la Dumneze
împlinită p
însă, doar o
unui compa
ea depășeș
act rațional
și suma aces
credinței. Ac
celui care cr
Serafim de
vindecării u
ajută să înțel
de putere, de
așadar, credi
intelectuală s
Amândouă în
decât atât. E
întregi, în fond
adâncă spre ha
lucrare cu Dum
rățirea inimii. N
unei tot mai int
la realitatea d
forma sa incipi
o dimensiune v
fie cerută cu p
detrimentul une
cum pe bună dr
John Breck:

deopotrivă, recunoaștere mărturisește o schimbare fundamentală. Schimbarea o va face pe Maria să creadă, înainte de a-L recunoaște, că este grădinarul; sau pe Luca și Cleopa, în drumul spre Emaus, să stea de vorbă cu El fără să știe cu Cine vorbesc: „Oare nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și când ne tâlcuia Scripturile?" (*Luca*, 24, 32). Gestul frângerii pâinii, prin care Hristos se oferă ca jertfă euharistică — simultan dispariției cu trupul din mijlocul lor — arată modul în care prezența Sa se va permanentiza în lume, deschide ochii lăuntrici spre *împărtășirea* cu El. Iar aceasta se produce în registrul credinței.

Credința ține în mod fundamental de un gest de împărtășire cu Hristos. Ea nu poate fi, ca pentru Toma din Aquino și pentru teologia scolastică, „un proces rațional prin care sufletul încearcă să înțeleagă adevărul divin, adevărul acesta fiind identificat cu doctrina oficială a Bisericii"[1], întrucât nu rațiunea e miezul ei, ci lucrarea harului dumnezeiesc. Iar înțelegere înseamnă, pentru creștin, exclusiv împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu i-o descoperă dincolo de puterile minții sale. Pe de altă parte, opunându-se perspectivei scolastice de a accentua latura intelectuală, teologia protestantă reformată a văzut în credință mai mult un act volitiv, de „acceptare personală" a lucrării lui Dumnezeu, de „încredere". Protestantismul descoperă semnificația vechi-testamentară a credinței în sensul de „cunoaștere a lui Dumnezeu" (*Isaia*, 43, 10), iar cea nou-testamentară privește: „încrederea, o încredere simplă în afirmațiile dumnezeiești și în autoritatea divină întrupată în persoana lui Iisus Hristos"[2].



Față de cele două perspective, ortodoxia propune o altfel de înțelegere. Este evident faptul că, evanghelic vorbind, credința la care cheamă Hristos reprezintă o putere de transformare a persoanei în coordonatele unei deschideri către lucrarea harului. Apostolii au ieșit în lume după ce „s-au îmbrăcat cu putere de Sus" la momentul Cincizecimii, moment în care, prin propovăduirea acestora, au crezut în Hristos circa trei mii de persoane. Credința cere o raportare vie la Dumnezeu ca interlocutor personal, împlinită prin iubire. Credința nu este, însă, doar o simplă lucrare corespunzând unui compartiment al sufletului uman, ea depășește un simplu act volitiv, un act rațional sau unul sentimental. Chiar și suma acestora nu poate epuiza actul credinței. Acel „totul îi este cu putință celui care crede", mărturisit de sfântul Serafim de Sarov înainte de minunea vindecării unei persoane paralizate, ne ajută să înțelegem credința ca pe o altfel de putere, decât cea psihosomatică. Este, așadar, credința un act de adeziune intelectuală sau o angajare existențială? Amândouă în același timp și mai mult decât atât. Este o trăire a persoanei întregi, în fondul ei o deschidere tot mai adâncă spre harul lui Dumnezeu, o conlucrare cu Dumnezeu, realizată prin curățirea inimii. Maturizarea ei corespunde unei tot mai intense participări a omului la realitatea dumnezeiască. Numai în forma sa incipientă se poate întâmpla ca o dimensiune volitivă ori sentimentală să fie cerută cu precădere de credință, în detrimentul uneia intelectuale, așa după cum pe bună dreptate observă părintele John Breck:

*Credința incipientă a unui fost agnostic sau ateu [...] se sprijină, de obicei, pe o suspendare temporară a facultății cognitive, deoarece conținutul propovăduirii Bisericii nu poate fi verificat direct prin evidență empirică. Dedicarea sa se bazează pe o convingere a inimii, și nu pe una a minții. Cu toate acestea, „credința oarbă" nu poate fi veșnică. Obiectul credinței trebuie să devină obiectul cunoașterii, o cunoaștere spirituală personală care include și, în același timp, trece dincolo de înțelegerea rațională. Dobândirea unei astfel de cunoașteri cere experierea directă, personală și intimă, a Celui în care ți-ai pus credința.*[3]

Însă această suspendare a rațiunii vine pe fondul unei neputințe, urmare a deschiderii către o realitate ce depășește posibilitatea de investigare a rațiunii, cel puțin cu competența de până acum. Revenirea ulterioară este o revenire întru o rațiune cu o forță înnoită de pătrundere, ceea ce presupune, în prealabil, un fel de acceptare a răstignirii rațiunii în vederea învierii sale în Hristos.

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă credința, în duhul experienței spiritualității ortodoxe, ca pe o condiție primordială a purificării omului, adică a curățirii omului interior. Este primul pas în viața duhovnicească, „este prin fire începutul virtuților", așa cum observă sfântul Maxim Mărturisitorul, care adaugă: „binele, fiind sfârșitul virtuților, este concentrat înlăuntrul credinței". Credința este binele concentrat, iar binele este credința actualizată.[4] Scopul vieții creștine e desăvârșirea, care se realizează prin unirea cu Hristos. Parcurgerea drumului se face în mai multe etape și presupune





o amplă lucrare de curățire a omului lăuntric în vederea deschiderii sale pe deplin către prezența lucrătoare a lui Dumnezeu. Această devenire produce o intensificare a energiilor spirituale din om, adesea însoțită de felurite harisme, care-l duc pe om dincolo de puterile sale naturale. Credința devine, încet-încet, o „vedere" a lui Dumnezeu.

---

*Referințe:*

[1] Breck [1999], p. 122; [2] *Ibid.*, pp. 124-125; [3] *Ibidem*, p. 126; [4] Stăniloae [1992], p. 196.

*A se vedea și:*

apofatism, teologie.

**știință** Știința propune gestul îndoielii sistematice ca pe o premisă în vederea câștigului în rigoare și precizie în ceea ce privește rezultatul investigațiilor sale. Dacă îndoiala, opusă în mod antinomic încrederii/credinței, este parte integrantă din gestul științific, deci îl structurează, în ce măsură credința poate avea loc în interiorul demersului științific?

Există o primă și fundamentală credință a omului de știință în caracterul rațional și inteligibil al lumii. Inteligibilitatea se exprimă prin capacitatea omului de a înțelege rațiunile lumii în care trăiește și pe care nu le-ar investiga, dacă nu le-ar crede, încă dinaintea descoperirii lor, permeabile exercițiului gândirii sale. Charles Townes, laureat al premiului Nobel, afirmă în acest sens că:

*Omul de știință are nevoie de credință, atunci când se pune pe lucru, și de o credință încă și mai mare pentru a duce*



*la bun sfârșit muncile cele mai dificile. De ce? Pentru că trebuie să se angajeze personal în a crede că există o ordine în univers și că spiritul uman și, în fapt, propriul său spirit, e capabil să înțeleagă această ordine. Fără această credință, n-ar fi existat nici un interes în a încerca să înțelegi o lume presupus dezordonată și incomprehensibilă. O astfel de lume ne-ar fi dus la epoca superstițiilor, când omul gândea că forțe capricioase manipulează universul său.*[5]

Charles Townes remarcă, deopotrivă, un alt aspect al credinței manifeste în gestul științific: există o realitate unică și obiectivă, care se manifestă printr-o ordine accesibilă înțelegerii tuturor. În acest sens, el amintește butada lui Albert Einstein, gravată în holul Universității din Princeton, unde acesta a fost profesor: „Dumnezeu este subtil, însă nu malițios". Altfel spus, complexitatea pe care o experimentăm în lume nicidecum nu exprimă arbitrariul și lipsa de logică.

Totalitatea experiențelor noastre senzoriale — observa Einstein, afirmând deopotrivă lipsa de pretenție în a putea argumenta de ce este așa[6] — este de așa natură, încât poate fi ordonată prin gândire, prin „operații cu concepte și prin crearea și aplicarea anumitor legături funcționale între acestea, precum și prin coordonarea experiențelor senzoriale cu conceptele". Fizicianul-matematician David Deutsch propune o explicație care privește exclusiv calculabilitatea, prin aceasta înțelegând capacitatea umană de a putea efectua calcule matematice, mental sau prin intermediul unui calculator. El o vede legată de natură — altfel spus, ca fiind „o proprietate empirică":

*la bun sfârșit muncile cele mai dificile. De ce? Pentru că trebuie să se angajeze personal în a crede că există o ordine în univers și că spiritul uman și, în fapt, propriul său spirit, e capabil să înțeleagă această ordine. Fără această credință, n-ar fi existat nici un interes în a încerca să înțelegi o lume presupus dezordonată și incomprehensibilă. O astfel de lume ne-ar fi dus la epoca superstițiilor, când omul gândea că forțe capricioase manipulează universul său.*[5]

Charles Townes remarcă, deopotrivă, un alt aspect al credinței manifeste în gestul științific: există o realitate unică și obiectivă, care se manifestă printr-o ordine accesibilă înțelegerii tuturor. În acest sens, el amintește butada lui Albert Einstein, gravată în holul Universității din Princeton, unde acesta a fost profesor: „Dumnezeu este subtil, însă nu malițios". Altfel spus, complexitatea pe care o experimentăm în lume nicidecum nu exprimă arbitrariul și lipsa de logică.

Totalitatea experiențelor noastre senzoriale — observa Einstein, afirmând deopotrivă lipsa de pretenție în a putea argumenta de ce este așa[6] — este de așa natură, încât poate fi ordonată prin gândire, prin „operații cu concepte și prin crearea și aplicarea anumitor legături funcționale între acestea, precum și prin coordonarea experiențelor senzoriale cu conceptele". Fizicianul-matematician David Deutsch propune o explicație care privește exclusiv calculabilitatea, prin aceasta înțelegând capacitatea umană de a putea efectua calcule matematice, mental sau prin intermediul unui calculator. El o vede legată de natură — altfel spus, ca fiind „o proprietate empirică":



*Rațiunea pentru care ne este posibil să construim calculatoare electronice sau, pur și simplu, să practicăm calculul mental, nu este de căutat în matematici și în logică. Motivul este acela că legile fizicii autorizează existența modelelor fizice utile operațiilor matematice precum adunarea, scăderea și înmulțirea. Dacă nu era acesta cazul, aceste operații familiare ar fi fost niște funcții necalculabile.*[7]

Dar rațiunea umană este infinit mai complexă decât calculabilitatea:

*Teoremele lui Gödel nu argumentează în favoarea existenței unui adevăr matematic inaccesibil, ci în favoarea faptului că înțelegerea și intuiția umană se află dincolo de argumentele formale și de procedurile calculabile.*[8]

Iar credința omului de știință tocmai în acest sens este remarcabilă, întrucât exercită încrederea în capacitatea rațiunii umane de a penetra, prin înțelegere, structura lumii în toată profunzimea și complexitatea ei de manifestare. Este o încredere care, în viziunea lui Einstein, acoperă ceea ce, în cheie de lectură strict științifică, nu va fi înțeles niciodată.[9]

O altă formă de credință pare a se manifesta la oamenii de știință prin intermediul paradigmei în interiorul căreia își dezvoltă căutările. Inserarea lor într-o anumită viziune asupra lumii scapă demersului strict științific. Ea intră în mai largul orizont al unei structuri dobândite prin educație și prin cultură și se exprimă printr-un anumit mod de așteptare în privința răspunsurilor pe care le pot obține. Deopotrivă, această viziune face manifestă, în planul strict al competenței

științifice, încrederea omului de știință în veridicitatea lucrărilor predecesorilor sau colegilor săi, lucrări care se configurează ca forme de cultură, fie și de tip științific, pe care cercetătorul își bazează propriul demers. De altfel, încrederea în munca tuturor celor ce formează, la un moment dat, comunitatea științifică o vedem ca pe o trăsătură firească a gestului științific. Și este în mod fundamental încredere, în măsura în care nu are la bază verificarea concretă și efectivă a muncii celorlalți. Iată cum o caracterizează fizicianul francez Jean Kovalevsky:

*Sunt om de știință. Înțeleg metodele de cercetare și de raționare utilizate de colegi, dar în 99% din cazuri sunt incapabil să le verific experiențele. […] Pentru mine […], acțiunea ARN-ului sau a neurotransmițătorilor, calculul predicatelor, teoria quarcilor sau organizarea cristalelor lichide este* [ca limba — *n.n.*] *ebraică. Cu toate acestea, am încredere în colegii mei și cred în rezultatele lor, în același mod în care și ei au încredere atunci când le prezint specialitatea mea științifică, pe care, în general, n-o înțeleg nici ei mai bine.*[10]

Thomas Kuhn remarca, definind termenul *paradigmă*, că dezvoltarea științei nu este exclusiv liniară, ci presupune revoluții prin care au loc schimbări în viziunea și în felul de investigare a naturii de la o epocă la alta. Aceste feluri de a concepe gestul științific, pe care le vede legate de un factor social, de credințele și de felul de înțelegere al oamenilor de știință aparținând unui bine precizat context spațio-temporal, Kuhn le numește paradigme. Paradigmele exprimă așteptări *a priori*, un fel de „cred c-ar trebui să iasă așa…", care se validează ulterior prin actul științific în sens pozitiv sau negativ. Până la validare, însă, le putem concepe ca pe niște forme de credință. De exemplu, după formularea teoriei generale a relativității, care arată că, în preajma corpurilor cu masă mare, geometria euclidiană își pierde valabilitatea, Albert Einstein și-a aplicat teoria la întregul univers folosind, în locul distribuției normale a masei, o distribuție medie uniformă. Einstein se aștepta să obțină o soluție care să descrie un univers închis în sine, având o rază de curbură independentă de timp. Or, matematicianul Alexander Fridman, studiind ecuațiile lui Einstein, ajunge la concluzia că universul se dilată și că, pe lângă modelul închis al universului, există un altul, deschis. Inițial critic față de această viziune, Einstein a fost nevoit s-o accepte ca fiind corectă: „Consider că rezultatele lui Fridman sunt corecte și pun teoria într-o nouă lumină". Fapt, de altfel, constatat experimental în 1929 de către astronomul american Edwin Hubble, cel care a pus în evidență expansiunea universului. Verosimilitatea nu înseamnă veridicitate, așadar, nici măcar în cazul celor mai străluciți cercetători.

Există, în fine, credința manifestată sub forma primirii unor intuiții prin care subiectul cunoscător *știe*, într-un registru diferit de cel al dezvoltării logice comune, ceva ce nu a fost supus încă verificării. Iată, în acest sens, experiența relatată de Henri Poincaré, după luni de zile de eșecuri petrecute în căutarea unei soluții privind grupurile fuchsiene:





*Peripețiile călătoriei m-au obligat să uit de lucrările mele matematice. Ajunși la Coutances, am urcat într-un omnibuz pentru nu-știu-ce plimbare; în momentul în care am pus piciorul pe treaptă, mi-a venit ideea — fără ca nimic din gândurile mele dinainte să fi părut a o pregăti — că transformările de care mă folosisem eu pentru a defini funcțiile fuchsiene erau identice cu cele ale geometriei neeuclidiene. […] Am avut numaidecât certitudinea adevărului. La întoarcerea la Caen, am verificat rezultatul la rece, pentru a fi cu conștiința împăcată.*[11]

Această credință este manifestată, deci, ca o încredere nețărmurită într-o „certitudine" care se revelează interior și care se poate verifica ulterior, „la rece", prin utilizarea aparatului de tip științific.

O posibilă completare la cele sugerate până acum ca direcții de manifestare a credinței în gestul științific vine prin observațiile făcute de fizicianul C.W. Francis Everitt. El sugerează trei planuri ale participării credinței în viața științifică, distingând între credința „conformistă", credința „aventurieră" și credința „purificatoare". Credința „conformistă", al cărei fond a fost sugerat deja mai sus, constă în a ne înclina în fața învățăturii și credințelor comunității științifice:

*„Este imposibil — veți spune —, metoda științifică verifică totul prin experiență." Fără a menționa numeroasele dificultăți filosofice inerente acestui punct de vedere, răspund că, în practică, acest lucru e fals. Câți fizicieni au verificat fiecare etapă, empirică sau logică, din cele ce s-au succedat de la cercetările lui Galilei și până la dinamica lui Hamilton? Noi verificăm*

*Peripețiile călătoriei m-au obligat să uit de lucrările mele matematice. Ajunși la Coutances, am urcat într-un omnibuz pentru nu-știu-ce plimbare; în momentul în care am pus piciorul pe treaptă, mi-a venit ideea — fără ca nimic din gândurile mele dinainte să fi părut a o pregăti — că transformările de care mă foloseam eu pentru a defini funcțiile fuchsiene erau identice cu cele ale geometriei neeuclidiene. [...] Am avut numaidecât certitudinea adevărului. La întoarcerea la Caen, am verificat rezultatul la rece, pentru a fi cu conștiința împăcată.*[11]

Această credință este manifestată, deci, ca o încredere nețărmurită într-o „certitudine" care se revelează interior și care se poate verifica ulterior, „la rece", prin utilizarea aparatului de tip științific.

O posibilă completare la cele sugerate până acum ca direcții de manifestare a credinței în gestul științific vine prin observațiile făcute de fizicianul C.W. Francis Everitt. El sugerează trei planuri ale participării credinței în viața științifică, distingând între credința „conformistă", credința „aventurieră" și credința „purificatoare". Credința „conformistă", al cărei fond a fost sugerat deja mai sus, constă în a ne înclina în fața învățăturii și credințelor comunității științifice:

*„Este imposibil — veți spune —, metoda științifică verifică totul prin experiență." Fără a menționa numeroasele dificultăți filosofice inerente acestui punct de vedere, răspund că, în practică, acest lucru e fals. Câți fizicieni au verificat fiecare etapă, empirică sau logică, din cele ce s-au succedat de la cercetările lui Galilei și până la dinamica lui Hamilton? Noi verificăm doar câteva derivate academice, esențialmente superficiale, și acceptăm restul printr-un act de credință.*[12]

Francis Everitt remarcă disponibilitatea omului de știință, chiar și a celui mai revoluționar, de a accepta tradiția, mai curând decât de a o respinge. El vede această disponibilitate ca fiind ancorată în credința „conformistă".

O a doua formă a credinței, propusă de Francis Everitt, e cea „aventurieră". Dând ca exemplu trei personalități distincte ale cercetării științifice, Sigmund Freud, Michael Faraday și Charles Darwin, el arată cum cei trei manifestă o încredere nețărmurită în idealul lor, ideal pe care-l urmăresc ca într-o adevărată aventură de cunoaștere. Această credință, Everitt o vede ca pe un fel de loialitate a celor trei față de ei înșiși; ea se traduce, la modul concret, prin plăcerea imensă cu care Darwin explorează lumea animală, prin angajamentul strict al lui Freud în favoarea demersului științific pe un teritoriu pe care acesta nu părea aplicabil, prin prudența rafinată a lui Faraday care spune: „Mai bine să fim conștienți sau chiar numai să bănuim faptul că facem greșeli, decât să fim în mod inconștient sau prea facil antrenați în a lua o eroare drept adevăr"[13].

O a treia și ultimă formă a credinței este, pentru Francis Everitt, cea „purificatoare". Ea necesită, spre deosebire de primele două, o alegere morală, reprezentând soluția umană interioară vizavi de dihotomia, sau chiar schizofrenia, care poate apărea între calitatea muncii de cercetător și calitatea umană a cercetătorului.

*Observație*: Există o distincție între credința în Dumnezeu, ca gest de participare la realitatea harului dumnezeiesc, și credința manifestată sub formă de încredere în raționalitatea lumii, în competențe, prejudecăți sau intuiții, și pe care o observăm în contextul investigării științifice actuale. Distincție nu înseamnă, însă (în mod necesar), incompatibilitate — afirmă în sens larg toată problematica dialogului contemporan teologie/știință.

---

*Referințe*:

[5] Townes [2005], p. 160; [6] Einstein [1996], pp. 100-101; [7] Davies [2001], p. 95; [8] Penrose [1999], p. 505; [9] Einstein [1996], pp. 100-101; [10] Kovalevsky [2000], p. 20; [11] Henri Poincaré, *apud* Nicolescu [2007a], p. 168; [12] Townes [2000], p. 30; [13] *Ibid.*, p. 32.

*A se vedea și*:

apofatism, teologie.

## cuantic

(din lat. *quantum*, pl. *quanta* = cât, câturi)

**știință** Teoria cuantică[1] apare la sfârșitul secolului XIX, în contextul incapacității fizicii clasice de a explica anumite fenomene fizice. Este vorba despre descrierea radiației electromagnetice aflate în echilibru termic cu materia (practic, s-a căutat a fi studiată emiterea de radiație de către așa-numitele corpuri negre). Electrodinamica și termodinamica au condus la o sinteză care a depășit concepția clasică. În 1889, Max Planck a lansat o ipoteză în dezacord cu concepția clasică, arătând că există un schimb discontinuu de energie între radiație și materie în timpul emisiei.

Această energie transmisă discontinuu a fost numită *cuantă* și stă la baza denumirii fizicii cuantice. La 14 decembrie 1900, Max Planck își prezenta lucrările asupra radiației corpului negru (termenul *corp negru* denumește obiectul care absoarbe în întregime radiația electromagnetică). Prin rezultatele cercetării sale, Planck pune bazele unei teorii fizice, care va revoluționa paradigma științifică a secolului XX. Cuanta introduce o structură discretă și discontinuă a energiei.

Prin efectul fotoelectric, Einstein arată (1905) că respingerea electronilor se face prin cuantele energiei radiației. În 1912, el demonstrează că structura discretă caracterizează câmpul electromagnetic în mod intrinsec. Prin modelele atomice ale lui Rutherford, Bohr și Sommerfeld, teoria relativității generalizate este asociată cu teoria cuantelor, pentru a explica structura atomică. În 1924, Louis de Broglie le atribuie un caracter ondulatoriu electronilor (cum Planck și Einstein i-au atribuit un caracter corpuscular luminii).

Schrödinger propune o mecanică ondulatorie, iar Heisenberg — o mecanică matricială. În 1927, prin interpretarea probabilistă și prin principiul complementarității, Niels Bohr dezvoltă cercetarea din fizica cuantică. Dirac dezvoltă un cadru matematic ce va formaliza teoria fizicii cuantice. Von Neumann perfecționează acest cadru matematic. Principiul nedeterminării al lui Heisenberg va revoluționa gândirea științifică. Practic, implicațiile epistemologice ale fizicii cuantice sunt impresionante și constituie o cotitură decisivă în cadrul paradigmei științei contemporane. Cercetări vizând





electrodinamica cuantică vor fi realizate de Heisenberg, Dirac, Pauli, Jordan, Feynman, Tomonaga, Dyson și Fermi.

Fizica cuantică obligă la reconsiderarea obiectivității și subiectivității în știință prin legătura intrinsecă dintre cercetător și obiectul de cercetat. Din acest punct de vedere, obiectul de cercetat nu mai poate fi considerat ca fiind total separat de om și se pune tot mai acut problema a ceea ce înseamnă de fapt realitatea:

> *În concordanță cu obiectivele științei, nu putem numi obiect al cercetării științifice altceva decât realitatea. Dar este tot mai greu să definim această realitate — ceea ce este cu adevărat real din punctul de vedere al fizicii cuantice. Pentru științele biologice și pentru astronomie, este mai ușor. Obiectul biologiei speciilor nu este depărtat de ceea ce se poate observa în viața de zi cu zi. Însă fizica cuantică impune experiențe virtuale, deoarece are de-a face cu potențialitatea naturii și aici se poate recunoaște legătura internă dintre subiect și obiect.*[2]

Foarte important este că fizica actuală recuperează dimensiunea simbolică în actul cunoașterii. În acest fel, implicațiile epistemologice ale fizicii cuantice pot constitui o interfață în dialogul dintre știință și alte forme de cunoaștere:

> *Fizica de astăzi ne dă o mare lecție în ceea ce privește cunoașterea. O reprezentare a lumii nu poate fi numai științifică. Pentru a reda întreaga realitate complexă a lumii, e nevoie de o înțelegere simbolică. Această cunoaștere bazată pe funcția simbolică ne conduce mai degrabă la un act de credință, decât la o cunoaștere bazată pe faptul științific.*[3]

electrodinamica cuantică vor fi realizate de Heisenberg, Dirac, Pauli, Jordan, Feynman, Tomonaga, Dyson și Fermi.

Fizica cuantică obligă la reconsiderarea obiectivității și subiectivității în știință prin legătura intrinsecă dintre cercetător și obiectul de cercetat. Din acest punct de vedere, obiectul de cercetat nu mai poate fi considerat ca fiind total separat de om și se pune tot mai acut problema a ceea ce înseamnă de fapt realitatea:

> *În concordanță cu obiectivele științei, nu putem numi obiect al cercetării științifice altceva decât realitatea. Dar este tot mai greu să definim această realitate — ceea ce este cu adevărat real din punctul de vedere al fizicii cuantice. Pentru științele biologice și pentru astronomie, este mai ușor. Obiectul biologiei speciilor nu este depărtat de ceea ce se poate observa în viața de zi cu zi. Însă fizica cuantică impune experiențe virtuale, deoarece are de-a face cu potențialitatea naturii și aici se poate recunoaște legătura internă dintre subiect și obiect.*[2]

Foarte important este că fizica actuală recuperează dimensiunea simbolică în actul cunoașterii. În acest fel, implicațiile epistemologice ale fizicii cuantice pot constitui o interfață în dialogul dintre știință și alte forme de cunoaștere:

> *Fizica de astăzi ne dă o mare lecție în ceea ce privește cunoașterea. O reprezentare a lumii nu poate fi numai științifică. Pentru a reda întreaga realitate complexă a lumii, e nevoie de o înțelegere simbolică. Această cunoaștere bazată pe funcția simbolică ne conduce mai degrabă la un act de credință, decât la o cunoaștere bazată pe faptul științific.*[3]



***Referințe:***

[1] Jean-Marc Lévy-Leblond, *Quantique* (*Cuantica*), *apud* Lecourt [1999], pp. 785-789; [2] Schrödinger [1957], p. 150; [3] Weizsäcker [1952], p. 36.

***A se vedea și:***

discontinuitate, discret.

## cultură/cultivare/cult

**teologie** Dacă, într-un sens larg contemporan, cultură poate însemna „ansamblul de cunoștințe achiziționat de un individ" ori efect al unei „dezvoltări a facultăților intelectuale"[1], în perspectivă teologică, în schimb, conceptul de cultură rămâne indisociabil asociat celui de cultivare, cu trimitere deopotrivă la termenul *cultus*, „cult". Om de cultură este omul cultivat. Cum orice gest de cultivare presupune o alegere, ne putem întreba, însă, căutând să exercităm un gest de discernământ prin aceasta, întru ce fel de cultură ne cultivăm? Întrebarea ni se arată, din punct de vedere teologic, cu atât mai pertinentă, cu cât descoperim, la nivel social, polivalența termenului de *cultură*. Sunt ușor sesizabile propunerile contemporane de exercițiu de cultivare a păcatului asumate ca gest de cultură și justificate adesea în numele libertății individului sau al drepturilor minorităților de toate felurile. Cultivarea unor valori pervertite, bolnave și cu impact distructiv în structurarea pentru veșnicie a omului este tot o cultură, chiar dacă ea constituie, în fapt, față de tot ceea ce înseamnă axiologia mântuitoare a valorilor umane întru Hristos, o anti-cultură.

Originar, cuvântul cultură se referea la ceea ce se obținea prin cultivarea pământului. De unde și *agri*-cultura, semnificând operațiile necesare creșterii acelor vegetale folositoare omului și animalelor. Hristos le oferă o perspectivă duhovnicească noțiunilor de cultură și cultivare, prin asumarea sufletului omului ca „pământ" pe care trebuie să însămânțeze Dumnezeu, pentru a face să rodească Împărăția cerurilor. Efortului de cultivare i se asociază, totodată, împotrivirea duhovnicească de a primi însămânțarea din partea diavolului și, deci, a culege mai târziu roadele ei nefaste, pervertite. Iar dacă unii aleg să facă din cultivarea buruienilor păcatului cultura vieții lor, Hristos știe precis când să-i ceară aceluia care dorește să-I urmeze Lui un efort duhovnicesc în a lupta cu acest fel de cultivare pervertită, fie ea și involuntară, până la eradicarea definitivă a păcatului. Întru Hristos, așa cum cultivarea pământului înseamnă îngrijirea de tot ceea ce este necesar pentru ca plantele să vină la viață și să se dezvolte — pământul trebuie fertilizat și însămânțat, plantele în creștere trebuie supravegheate, udate periodic, păzite de buruieni, de spini, de prădători, iar, în cele din urmă, trebuie să fie culese — tot așa sufletele necesită îngrijire, pentru ca sămânța împărăției lui Dumnezeu să rodească. Edificatoare în sensul comparației între cultivarea pământului și cultivarea întru împărăția cerurilor este pilda semănătorului (*Matei*, 13, 18-23). Mântuitorul vorbește despre modul în care trebuie primit spre rodire cuvântul Împărăției. Sămânța-cuvânt poate cădea lângă drum — cazul sufletului care nu înțelege cuvântul, care trece alături de semnificația lui mântuitoare și, deci, îl ratează; sau pe loc pietros — cazul sufletului care primește cuvântul fără rădăcină; sau în spini — cazul cuvântului înăbușit de efemeritățile acestei vieți; sau, în cel mai fericit caz, cuvântul este plantat în pământ bun, aduce rod „și face: unul o sută, altul șaizeci, altul treizeci". Îndemnul e limpede: să devenim pământ bun, din cel care aduce roadă. Să fim făptuitorii eficienți ai împărăției cerurilor. Ceea ce-l face pe sfântul Serafim de Sarov să îndemne cu putere, ca răspuns la întrebarea ucenicului său Motovilov — „Cum să practicăm în Hristos [...] virtuți pentru a obține harul Sfântului Duh?":

> *Negociați în același fel harul Sfântului Duh în toate* [...] *pe care le practicați în numele lui Hristos. Dar negociați cât mai bine aceste daruri spirituale, utilizându-le de preferință pe acelea care vă aduc cel mai mare beneficiu. Și capitalul scos din aceste minunate beneficii ale harului depuneți-l în contul de economii al lui Dumnezeu cu taxe imateriale: nu patru sau șase la sută, ci sută la sută sau chiar infinit mai mult.*[2]

Sfântul Serafim, un fel de „capitalist" al Împărăției cerurilor, vorbește de profit. Investiția nu este în fapte bune văzute ca bune în sine, ci în Hristos, în Care ne investim ca viață prin faptele noastre și întru Care profitul se măsoară în har, în participare la Împărăția cerurilor. Iată de ce sfântul Serafim vede în cazul fecioarelor nebune din pilda celor zece fecioare nu o insuficiență a faptelor bune, ci o lipsă de ancorare a faptelor lor în har. Dramatică, întrucât





> *acest mod de viață, fondat în mod unic pe practicarea virtuților, fără a fi examinat într-un mod minuțios dacă ele aduc harul Sfântului Duh, și cât anume*[3]

nu conduce către rai, afirmă sfântul. Iar cine nu adună cu Hristos, risipește. Iată, așadar, că, dacă scopul culturilor lumii poate fi pregătirea omului pentru aici, o investiție pentru a culege acum, cultura în sens de cultivare a prezenței dumnezeiești în om ține către dincolo, prin cele de aici, având în vedere eficiența câștigării celor de acolo. Este ceea ce părintele Rafail Noica numește „cultură a Duhului"[4], cultura prin care Duhul Sfânt cuprinde inima omului și o cultivă întru taina îndumnezeirii posibile omului prin harul dumnezeiesc.

Cultura teologică în sens de gest de cultivare a omului întru cele de Sus este transculturală față de culturile[5] lumii, pe care, de altfel, le poate fertiliza teologic, înduhovnicindu-le. Venirea lui Hristos este fundamentală și copleșitoare nu doar pentru adâncirea înțelegerii teologice a omului, ci și pentru cultura sa în general. Întruparea Mântuitorului desparte istoria umanității în două perioade: înainte de Hristos (î.Hr.) și după Hristos (d.Hr.). Există cercetători care s-au aplecat asupra culturilor premergătoare lui Hristos, făcând diferența între cele în care era și cele în care nu era așteptat un Mesia. Și au constatat că mărturia creștină, asemenea paradoxalului „nimic nu pare mai ciudat decât un răspuns la o întrebare care nu a fost pusă", este de a-L afirma pe Hristos ca răspuns adresat tuturor, fără excepție.[5] Neconștientizată în unele culturi și, deci, neformulată, întrebarea e prezentă, de fapt, în mod fundamental în toate. A
se interes
punsul, c
a omului
omul așa
omul dur
dumneze
ce este D
umanitate
toate și, d
teologică
culturilor,
devenirii
Hristos, t
om. Cultu
a omului
Dumneze

*Referințe:*

[1] *Dictionn*
*française* [
Sarov [20
[2002]; [5] P

*A se vedea*

duhovnic

## cumi

**teologie** C
tășirii este
gustare sub
tășirea nu
forma euh
și vin prefă
și Sângele
toată viața
cuminecare
prin cuvân

*acest mod de viață, fondat în mod unic pe practicarea virtuților, fără a fi examinat într-un mod minuțios dacă ele aduc harul Sfântului Duh, și cât anume*[3]

nu conduce către rai, afirmă sfântul. Iar cine nu adună cu Hristos, risipește. Iată, așadar, că, dacă scopul culturilor lumii poate fi pregătirea omului pentru aici, o investiție pentru a culege acum, cultura în sens de cultivare a prezenței dumnezeiești în om ține către dincolo, prin cele de aici, având în vedere eficiența câștigării celor de acolo. Este ceea ce părintele Rafail Noica numește „cultură a Duhului"[4], cultura prin care Duhul Sfânt cuprinde inima omului și o cultivă întru taina îndumnezeirii posibile omului prin harul dumnezeiesc.

Cultura teologică în sens de gest de cultivare a omului întru cele de Sus este transculturală față de culturile[5] lumii, pe care, de altfel, le poate fertiliza teologic, înduhovnicindu-le. Venirea lui Hristos este fundamentală și copleșitoare nu doar pentru adâncirea înțelegerii teologice a omului, ci și pentru cultura sa în general. Întruparea Mântuitorului desparte istoria umanității în două perioade: înainte de Hristos (î.Hr.) și după Hristos (d.Hr.). Există cercetători care s-au aplecat asupra culturilor premergătoare lui Hristos, făcând diferența între cele în care era și cele în care nu era așteptat un Mesia. Și au constatat că mărturia creștină, asemenea paradoxalului „nimic nu pare mai ciudat decât un răspuns la o întrebare care nu a fost pusă", este de a-L afirma pe Hristos ca răspuns adresat tuturor, fără excepție.[5] Neconștientizată în unele culturi și, deci, neformulată, întrebarea e prezentă, de fapt, în mod fundamental



în toate. Aceasta întrucât toate culturile se interesează de om. Iar Hristos este răspunsul, ca om și Dumnezeu și împlinire a omului în chip universal. Hristos este omul așa cum L-a gândit Dumnezeu, omul dumnezeiesc, cultivat de prezența dumnezeirii în chip desăvârșit ca Unul ce este Dumnezeu și care s-a arătat, în umanitatea Sa, Fiu ascultător Tatălui întru toate și, deci, pe deplin roditor. Cultura teologică este un răspuns util tuturor culturilor, în măsura în care oferă reperele devenirii omului întru modelul omului, Hristos, toate culturile relaționându-se la om. Cultul reprezintă gestul de cultivare a omului întru experierea prezenței lui Dumnezeu.

---

***Referințe:***

[1] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française* [1995], p. 331; [2] Sf. Serafim de Sarov [2002], p. 39; [3] *Ibid.*, p. 27; [4] Noica [2002]; [5] Pelikan [1985], p. 34.

***A se vedea și:***

duhovnicie, ecumenism, har, teologie.

## cuminecare

**teologie** Gestul cuminecării sau împărtășirii este gestul primirii lui Hristos prin gustare sub forma Sfintelor Taine. Împărtășirea nu se petrece, însă, numai sub forma euharistică, a Darurilor de pâine și vin prefăcute de Duhul Sfânt în Trupul și Sângele lui Hristos, ci, în sens larg, toată viața Bisericii este una de continuă cuminecare-împărtășire cu Dumnezeu, prin cuvânt, prin imagine-icoană, prin

cântare, în general prin toată încărcătura harică, pe care Biserica o poartă către om prin gestul de cult. Dumnezeu-Tatăl, Părinte mult-iubitor, dorește a Se dărui pe Sine și pe toate cele ale Sale, fiilor Săi, astfel încât a te naște și a trăi întru filiația cea după Dumnezeu, „Tatăl nostru", este adevărată trecere (*ebr.* Pascha) de la moarte la viață și conectare la Izvorul vieții veșnice, în relație cu „Cel ce este". Moartea venită prin întâiul Adam, cel care, înainte de cădere, Îl gusta și se împărtășea din Domnul prin toate din lume, este nimicită, omorâtă prin Învierea adusă în lume de noul Adam — Hristos. Hristos este Cel care, prin ascultarea desăvârșită de Tatăl, îi deschide omului calea ieșirii din robia venită în lume prin păcatul neascultării și-l mută de la sclavie la libertate. Întru Hristos, omul se poate împărtăși din viața dumnezeiască:

*Omul, fiind făcut rațional și liber, a primit puterea de a se uni pentru totdeauna cu Dumnezeu prin proprie alegere, dacă va rămâne în bine, adică dacă va asculta de Creator. Dar, fiindcă a călcat porunca Creatorului său și a fost supus morții și stricăciunii, Făcătorul și Creatorul neamului nostru, din pricina îndurărilor milei Sale, s-a făcut asemenea nouă, făcându-se întru totul om fără de păcat, și s-a unit cu firea noastră. Și, pentru că ne-a dat chipul Lui și Duhul Lui și noi nu L-am păzit, El Însuși ia firea noastră săracă și slabă ca să ne curățească, să ne facă nestricăcioși și iarăși părtași la dumnezeirea Lui. Trebuia să se împărtășească, însă, de cel mai bun nu numai pârga firii noastre, ci tot omul care vrea să se nască a doua oară, să se hrănească dintr-o hrană nouă și proprie nașterii, ca să ajungă astfel la*





*măsura desăvârșirii. Prin nașterea lui Dumnezeu-Cuvântul, adică prin întrupare, prin botez, prin patimă, prin înviere, a eliberat firea de păcatul strămoșesc, de moarte și de stricăciune, a devenit pârga învierii, s-a făcut pe sine cale, pildă și exemplu, pentru ca și noi, mergând pe urmele Lui, să ajungem fii și moștenitori ai lui Dumnezeu prin poziție, așa cum este El prin fire, și împreună moștenitori cu El* (Rom., *8, 17*). […] *Pentru că acest Adam e duhovnicesc, trebuia ca și nașterea să fie duhovnicească; tot așa și mâncarea.* […] *Nașterea ni s-a dat prin apă și prin Duh* (Ioan, *3, 5*), *adică prin sfântul botez, iar mâncarea este însăși pâinea vieții* (Ioan, *6, 48*), *Domnul nostru Iisus Hristos.*[1]

Faptul că-ți împarți hrana cu cineva, că mănânci împreună cu el este gest de comuniune prin excelență. Nimeni nu mănâncă împreună cu dușmanul său. Frățietatea duhovnicească întru Hristos se exprimă prin rânduiala dumnezeiască, prin gestul (aflat în inima cultului creștin) gustării lui Dumnezeu Însuși în chipul jertfei euharistice. Ce taină!, se poate spune — creștinii își mănâncă propriul Dumnezeu! Dar, în timp ce mâncarea obișnuită este asimilată de corp și devine trupul celui care o mănâncă, în privința gustării dumnezeiești a Sfintelor Taine — Hristos, Ele sunt cele care-l asimilează pe om, „asimilat" de Hristos însemnând devenirea întru mădular, parte integrantă din trupul lui Hristos care este Biserica. Astfel, îndumnezeirea omului se produce în chip de neînțeles pentru om prin intermediul gestului firesc al mâncării:

*Dumnezeu cunoaște slăbiciunea umană; El știe că, de multe ori, omul se întoarce*



*cu dezgust de la cele pe care nu le săvârșește în mod obișnuit. Așadar, făcând uz de îngăduința obișnuită, le face prin cele obișnuite ale firii pe cele mai presus de fire. Și, după cum la botez, pentru că este în obiceiul oamenilor să se spele cu apă și să se ungă cu untdelemn, a unit harul Duhului cu untdelemnul și cu apa și a făcut-o baie a renașterii, tot astfel, pentru că este obiceiul oamenilor să mănânce pâine și să bea apă și vin, a unit cu acestea dumnezeirea Lui și le-a făcut trupul și sângele Lui, ca să ajungem la cele mai presus de fire prin cele obișnuite și potrivite firii.*[2]

---

*Referințe*:

[1] Sf. Ioan Damaschin [1993], pp. 163-164;
[2] *Ibidem*, p. 165.

*A se vedea și*:

euharistie, împărtășire, liturghie.

## cunoaștere

**știință** *A se vedea*: știință.

**teologie** Dintr-o perspectivă ortodoxă, cunoașterea este o expresie a experienței ecleziale, o măsură a nevoinței duhovnicești și a vederii luminii necreate. Această cunoaștere este bazată pe gnoseologia patristică. Fără a fi o teologie incompatibilă cu exigențele culturale ale vremii, cunoașterea Sfinților Părinți era ancorată în actul de viață fundamental concentrat în experiența nemijlocită a unirii cu Hristos Cel răstignit și înviat. Cunoașterea

*cu dezgust de la cele pe care nu le săvârșește în mod obișnuit. Așadar, făcând uz de îngăduința obișnuită, le face prin cele obișnuite ale firii pe cele mai presus de fire. Și, după cum la botez, pentru că este în obiceiul oamenilor să se spele cu apă și să se ungă cu untdelemn, a unit harul Duhului cu untdelemnul și cu apa și a făcut-o baie a renașterii, tot astfel, pentru că este obiceiul oamenilor să mănânce pâine și să bea apă și vin, a unit cu acestea dumnezeirea Lui și le-a făcut trupul și sângele Lui, ca să ajungem la cele mai presus de fire prin cele obișnuite și potrivite firii.*[2]

---

*Referințe*:

[1] Sf. Ioan Damaschin [1993], pp. 163-164;
[2] *Ibidem*, p. 165.

*A se vedea și*:

euharistie, împărtășire, liturghie.

# cunoaștere

**știință** *A se vedea*: știință.

**teologie** Dintr-o perspectivă ortodoxă, cunoașterea este o expresie a experienței ecleziale, o măsură a nevoinței duhovnicești și a vederii luminii necreate. Această cunoaștere este bazată pe gnoseologia patristică. Fără a fi o teologie incompatibilă cu exigențele culturale ale vremii, cunoașterea Sfinților Părinți era ancorată în actul de viață fundamental concentrat în experiența nemijlocită a unirii cu Hristos Cel răstignit și înviat. Cunoașterea



înseamnă viață, trăire și unire cu Izvorul vieții și al cunoașterii și, totodată, implică mărturisirea acestei experiențe directe: „Și aceasta e viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (*Ioan*, 17, 3). Viața cea adevărată, înrădăcinată în veșnicie, înseamnă cunoașterea lui Dumnezeu, posibilă pentru oameni prin Întruparea lui Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu.

Gnoseologia ortodoxă nu reduce cunoașterea la o problemă în sine, care-și epuizează motivația și elaborarea într-un eșafodaj conceptual, fără rezonanță în viața cotidiană. Cunoașterea răspunde în mod imperativ unor nevoi concrete legate de actul de viață trăit în lume și în Biserică. Ceea ce se urmărește nu este etalarea unor cunoștințe exprimate în cuvinte meșteșugite și prețioase, menite să fascineze la nivel intelectual, ci mărturisirea unei cunoașteri fundamentate pe experiența duhovnicească și eclezială, cu putere de a schimba mințile și inimile oamenilor.

Cunoașterea lui Dumnezeu e o taină care poate fi deslușită și asumată doar în laboratorul sfințitor al experienței ecleziale, deoarece unirea cu Hristos e posibilă doar prin Duhul Sfânt, în Biserică. Taina lui Dumnezeu nu poate fi explicitată exclusiv la nivel discursiv, nici disecată în mod analitic. Forța cunoașterii întemeiată în Duhul Sfânt nu constă în acumularea informațiilor sau în măiestria cuvintelor rostite, oricât de impresionante ar fi ele, ci în adeverirea puterii Duhului Sfânt, cu profunde implicații existențiale. În acest sens, linia Sfântului Apostol Pavel este continuată și exprimată elocvent în tradiția cunoașterii patristice:

*Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. […] Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adeverirea Duhului și a puterii. […] Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul lui Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurindu-le lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești (I Cor., 2, 1, 4, 12-13).*

Prezența autorității harismatice-duhovnicești ca reper esențial în actul cunoașterii la Sfinții Părinți nu anulează funcția cognitivă în plan natural. Există o reciprocitate între apofatism și catafatism, care se fundamentează pe relația intrinsecă dintre natural și supranatural în cadrul Revelației dumnezeiești. În acest sens, merită investigată atitudinea Sfinților Părinți în demersul lor gnoseologic, în contextul culturii din vremea lor. Se va putea verifica dimensiunea cuprinzătoare a gnoseologiei ortodoxe, care nu este exclusivă, ci inclusivă, dar fără să-și reducă identitatea la o cultură sau alta.

Este esențial ca, în fundamentarea și elaborarea cunoașterii teologice contemporane, să fie recuperată și valorificată această atitudine a Sfinților Părinți, nu atât prin cunoașterea în literă a textelor patristice și prin folosirea lor pentru legitimarea propriilor idei, ci, mai ales, prin efortul de înscriere în aceeași continuitate de duh, în același fel de a fi și a cunoaște al Sfinților Părinți. În mentalitatea contemporană, în care cunoașterea este cuprinsă între o compilare intertextuală conjuncturală și căutarea ostentativă și cu orice preț a originalității, este imperativă dobândirea semnificației originare — și nu originale — a textelor patristice. Astfel se poate obține o bună vecinătate a subiectului cercetător cu duhul Tradiției, deoarece Tradiția este cea care exprimă rodul cunoașterii teologice proprii, în măsura existenței unei continuități de duh, și nu teologul este cel care explicitează și interpretează Tradiția în funcție de niște criterii exterioare Tradiției propriu-zise.

Pentru păstrarea adevăratei identități a cunoașterii teologice, se impune recuperarea dimensiunii practice și existențiale a teologiei. Nu este vorba doar de coerența rezultată din coincidența ideilor expuse de autor cu viața lui efectivă, ci, mai ales, de formarea unei conștiințe care să reglementeze o reciprocitate între subiectul cercetător și obiectul de cercetat, izvorâtă dintr-un act de viață. Astfel va fi posibilă prezența subiectului în obiectul de cercetat, actul cunoașterii devenind un act de viață, iar consecința unei astfel de cunoașteri va fi transmiterea nu doar de informații, ci și de convingeri existențiale.

Adevărata cunoaștere este o *metanoia*, o înnoire a minții, o transformare a omului întreg. Cunoașterea ca rod al pocăinței ne ferește de o cunoaștere amăgitoare, generatoare de trufie:

*Fiindcă rodul și fapta pocăinței sunt cele care alungă neștiința și aduc cunoașterea: mai întâi cunoașterea despre noi și despre cele ale noastre, apoi despre cele mai presus de noi și despre tainele cele dumnezeiești, cele nevăzute și necunoscute pentru cei care n-au făcut pocăință, adică tainele credinței noastre, în care nimeni nu s-ar putea îmbogăți înainte de lucrarea celor*





*spuse, chiar dacă ar parcurge tot cicluł filosofiei; iar, dacă nu se va face părtaș al acesteia cu bogăție, atunci își va petrece vremea vieții lui în întunerecul cel mai adânc al necunoașterii. Căci chiar dacă cele dumnezeiești și cele privitoare la cele dumnezeiești sunt așternute în scris și pot fi citite de către toți, ele li se descoperă numai celor ce au făcut pocăință fierbinte și s-au curățit frumos printr-o pocăință sinceră, și atât, pe cât este și măsura pocăinței și curățirii lor; acestora, deci, li se arată adâncurile Duhului și din ele izvorăște cuvântul înțelepciunii și al cunoașterii. […] Dar, pentru toți ceilalți, ele sunt necunoscute și ascunse și nicidecum dezvăluite de Cel ce le deschide mintea credincioșilor, ca să înțeleagă Scripturile. […] Prin urmare, unora ca acestora li se pare că văd nevăzând și că aud neauzind nicidecum și că înțeleg fiind neînțelegători și neputând primi simțirea celor citite. Și, așa cum fiecare*

*spuse, chiar dacă ar parcurge tot ciclul filosofiei; iar, dacă nu se va face părtaș al acesteia cu bogăție, atunci își va petrece vremea vieții lui în întunerecul cel mai adânc al necunoașterii. Căci chiar dacă cele dumnezeiești și cele privitoare la cele dumnezeiești sunt așternute în scris și pot fi citite de către toți, ele li se descoperă numai celor ce au făcut pocăință fierbinte și s-au curățit frumos printr-o pocăință sinceră, și atât, pe cât este și măsura pocăinței și curățirii lor; acestora, deci, li se arată adâncurile Duhului și din ele izvorăște cuvântul înțelepciunii și al cunoașterii. […] Dar, pentru toți ceilalți, ele sunt necunoscute și ascunse și nicidecum dezvăluite de Cel ce le deschide mintea credincioșilor, ca să înțeleagă Scripturile. […] Prin urmare, unora ca acestora li se pare că văd nevăzând și că aud neauzind nicidecum și că înțeleg fiind neînțelegători și neputând primi simțirea celor citite. Și, așa cum fiecare dintre cei necredincioși își închipuie că el cugetă necugetând de fapt și i se pare că știe ceva neștiind nimic — căci, chiar dacă știe ceva, știe rău, ceea ce este lucru mai rău decât orice neștiință — așa, socot, și aceștia. Căci, părându-li-se că sunt înțelepți, nenorociții s-au făcut cu adevărat nebuni, petrecându-și zilele ca niște ieșiți din minți și smintiți și neștiind nimic din tainele lui Hristos, după cum se cuvine; de a căror părere de sine și trufie să ne izbăvească pe noi Dumnezeul lui Israel și să ne facă imitatori ai smereniei Lui.*[1]

---

***Referințe:***

[1] Sf. Simeon Noul Teolog [2001], pp. 78-79.

***A se vedea și:***

biserică, metanoia.

## deism

(din lat. *deus* = dumnezeu, divinitate)

**teologie** Deismul reprezintă poziția filosofică a celor care admit existența unei divinități, fără a accepta religia revelată sau dogmele ei.[1]

Deismul respinge Biserica, Scriptura (în sens de text revelat), preoția și, în general, tot ce ține de Revelație sau de afirmarea unei relații în termeni de cult cu transcendentul. Deismul afirmă existența unei Ființe Supreme — Creator, dar neagă posibilitatea dialogului cu Acesta.

Vorbim de o evoluție a conceptului: această noțiune intermediară între teismul creștin și ateism a apărut în secolul XVI. Nu mai este vorba de transcendența divină, ci de imanență. Autenticitatea istorică a revelației în Scripturi este contestată: Ființa Supremă devine direct perceptibilă facultăților omului. Odată cu Kant (sec. XVIII) distingem între deism și teism. Ultimul încearcă prin rațiune să descopere natura lui Dumnezeu, în timp ce deismul se mulțumește să afirme existența lui Dumnezeu, fără a pretinde c-ar putea s-o înțeleagă. În anturajul lui Newton și alimentat de noua înțelegere a lumii, pe care teoriile lui o lăsau să se întrevadă, deismul dă naștere ideii de religie naturală, care generează, ca ecou, primele Constituții ale lui Anderson și care fondează francmasoneria modernă în 1723.

Pot fi inventariate două concepții asupra Ființei Supreme în deism: unii consideră că trebuie acceptată existența unei Ființe Supreme eterne, infinite, inteligente, creatoare, conservatoare, stăpână a Universului, care prezidează asupra tuturor mișcărilor și evenimentelor ce rezultă (Newton), alții văd această Ființă ca fiind eternă, supremă, infinită, inteligentă, guvernând asupra lumii cu ordine și înțelepciune, urmând în conduita sa regulile imuabile ale adevărului, ordinii, binelui moral, pentru că ea însăși este înțelepciunea, adevărul și sfințenia prin excelență. Regulile eterne ale bunei ordini sunt obligatorii pentru toate ființele raționale (Malebranche, Leibniz).

Deismul newtonian poate fi asociat cu perspectiva existenței Ceasornicarului care a construit ceasul (universul), lăsându-l să funcționeze fără vreo intervenție a Sa ulterioară.[2]

---

*Referințe:*

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 644; [2] Barbour [1997], p. 31.

*A se vedea și:*

panenteism, panteism, teism.

## demonstrație

**știință** Demonstrația[1] reprezintă o succesiune de etape constructive de propoziții logice, prin care se evidențiază o afirmație. Se pleacă de la anumite ipoteze și este enunțată concluzia care se cere demonstrată în conformitate cu diferite metodologii care folosesc logica formală. Forma silogistică pe baza concepției axiomatice a fost dezvoltată de Aristotel. De-a lungul timpului, demonstrația utilizată ca instrument al logicii formale a fost intens și riguros folosită și dezvoltată în cadrul gândirii științifice.





Demonstrația era asociată cu experimentul empiric. Datele rezultate în urma experimentului erau formalizate, respectând exigențele logicii formale și, prin diferite demonstrații, se ajungea la elaborarea eșafodajului conceptual pentru o teorie științifică. Demonstrația este un atu al logicii formale. Matematizarea teoriilor științelor naturii a jucat un rol important în extinderea demonstrației de tip matematic în diferite domenii ale cercetării științifice.

Matematicianul german David Hilbert s-a angajat în căutarea unei coerențe absolute bazate pe demonstrația logicii formale. Prin distincția dintre matematică și metamatematică, și prin încercarea de a relaționa cele două domenii printr-o geometrizare a formulelor și a calculelor, Hilbert speră să găsească o procedură finită, prin care să nu obțină non-contradicții, plecând de la un număr limitat de axiome:

*Hilbert credea că este posibil a reprezenta tot calculul matematic la un fel de configurație geometrică de formule, unde formulele sunt relaționate printr-un număr finit de relații structurale. El spera să arate astfel, printr-o inspecție exhaustivă a proprietăților structurale ele expresiilor unui sistem, că formulele contradictorii nu pot fi obținute plecându-se de la axiomele sistemului. Una dintre presupunerile esențiale ale programului lui Hilbert, în versiunea sa originală, era că demonstrarea consistenței nu utilizează nici o procedură care să facă apel fie la un număr infinit de proprietăți structurale ale formulelor, fie la un număr infinit de operații asupra formulelor. O procedură care nu are nevoie de cele două*

Demonstrația era asociată cu experimentul empiric. Datele rezultate în urma experimentului erau formalizate, respectând exigențele logicii formale și, prin diferite demonstrații, se ajungea la elaborarea eșafodajului conceptual pentru o teorie științifică. Demonstrația este un atu al logicii formale. Matematizarea teoriilor științelor naturii a jucat un rol important în extinderea demonstrației de tip matematic în diferite domenii ale cercetării științifice.

Matematicianul german David Hilbert s-a angajat în căutarea unei coerențe absolute bazate pe demonstrația logicii formale. Prin distincția dintre matematică și metamatematică, și prin încercarea de a relaționa cele două domenii printr-o geometrizare a formulelor și a calculelor, Hilbert speră să găsească o procedură finită, prin care să nu obțină non-contradicții, plecând de la un număr limitat de axiome:

> *Hilbert credea că este posibil a reprezenta tot calculul matematic la un fel de configurație geometrică de formule, unde formulele sunt relaționate printr-un număr finit de relații structurale. El spera să arate astfel, printr-o inspecție exhaustivă a proprietăților structurale ele expresiilor unui sistem, că formulele contradictorii nu pot fi obținute plecându-se de la axiomele sistemului. Una dintre presupunerile esențiale ale programului lui Hilbert, în versiunea sa originală, era că demonstrarea consistenței nu utilizează nici o procedură care să facă apel fie la un număr infinit de proprietăți structurale ale formulelor, fie la un număr infinit de operații asupra formulelor. O procedură care nu are nevoie de cele două posibilități rămâne finită. Demonstrația de consistență care înlocuiește această condiție finită este numită absolută.*[2]

Prin teoremele sale de incompletitudine, Gödel va spulbera visul lui Hilbert. Gödel determină o mutație fundamentală în cadrul epistemologiei științifice, arătând limitele interne ale oricărei demonstrații formale ce implică aritmetica:

> *Munca lui Gödel asupra limitelor interne ale formalizării ar fi trebuit să arate, în anii 1930, în mod decisiv, dacă un sistem axiomatic poate fi formalizat complet. Teoremele lui Gödel au condus la recunoașterea caracterului irealizabil al programului lui Hilbert de demonstrare a non-contradicției formale a matematicilor.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Ali Benmakhlouf, *Démonstration (mathématique)* [*Demonstrația (matematică)*], *apud* Lecourt [1999], pp. 292-295; [2] Nagel [1989], pp. 41-42; [3] Hottois [1989], p.18.

***A se vedea și:***

adevăr, axiomă, formalism.

# descoperire



**știință** Descoperirile științifice sunt asociate cu debutul științei moderne. Galilei este acela care a dezvoltat o concepție științifică bazată pe experiment, descoperirea fiind în mod intrinsec legată de observația empirică și de capacitatea de a dezvolta o teorie pe baza logicii formale.

descoperire [știință]

Descartes, în tratatul său *Discurs despre metodă*, a evidențiat trăsăturile experienței descoperirii științifice, profesând un optimism epistemologic deosebit. El credea că este posibil ca, prin observație, experiment, metodă rațională, să fie explicată logic natura tuturor existențelor.

Fizica clasică a lui Newton a fost dublată de o filosofie care va dezvolta concepția empiristă în știință. Astfel Bacon, Hume, Kant, Comte vor avea contribuții semnificative în impunerea empirismului ca un factor esențial în identificarea descoperirilor științifice. Gândirea realistă și empirică vor influența masiv înțelegerea descoperirii științifice, ca o rezultantă a experimentului și a procesului rațional discursiv. Descoperirea științifică este rezultatul unui asiduu proces de observație, demonstrație și verificare a rezultatelor prin experiment.

Descoperirea științifică are, de asemenea, o componentă istorică și socială. Ea apare în cadrul unui context social-istoric determinat de o anumită mentalitate. Una dintre trăsăturile acestui context vizează diviziunea cercetării și a muncii științifice. Filosoful Gaston Bachelard arată că această diviziune a muncii științifice este semnificativă, întrucât diferă de la un context la altul. De exemplu, una era această diviziune în secolul XIX și alta este astăzi.

Însă foarte multe descoperiri științifice sunt rodul unei intuiții profunde. Bineînțeles, această intuiție diferă de revelația dumnezeiască, însă este esențial avea în vedere că marile descoperiri științifice nu sunt rodul exclusiv al unei steneli discursive constante. Chiar dacă existat preocupări serioase pentru zolvarea discursivă a unor probleme, adeseori savanții găsesc soluțiile în străluciri de moment. Această manieră de a înțelege descoperirea științifică este deschisă spre taină. În această perspectivă, este redescoperită valoarea mirării, a interogațiilor existențiale, care pot constitui adevăratul resort al descoperirilor științifice.

Descoperirea științifică înțeleasă ca rezultat exclusiv al unei logici formale eludează valoarea imaginarului în actul de cercetare științifică. De multe ori, rădăcinile profunde ale cercetării vin din străfunduri de existență și acestea îl pot conduce pe cercetător dincolo de evidențele oferite de logica formală. Matematicianul Henri Poincaré este unul dintre iluștrii savanți care a făcut mai multe descoperiri științifice importante în urma unei iluminări bruște, deși problema studiată îndelung fusese părăsită la un moment dat fără identificarea soluției. Descoperirea grupurilor fuchsiene și alte descoperiri sunt rezultate ale acestui tip de iluminare, care valorifică imaginarul. În urma studierii unei probleme importante, fără nici un rezultat, la un moment dat matematicianul renunță la problema respectivă. Poincaré mărturisește:

*M-am apucat atunci să studiez chestiuni de aritmetică fără cine-știe-ce rezultate aparente și fără să bănuiesc c-ar putea să aibă vreo legătură cu cercetările mele anterioare. Dezamăgit de eșec, m-am dus câteva zile pe malul mării și mă gândeam la cu totul altceva. Plimbându-mă pe faleză într-o zi, mi-a venit ideea — cu aceeași concizie, bruschețe și siguranță imediată — că transformările aritmetice ale formelor cvadratice ternare nedefinite erau identice cu cele ale geometriei n[illegible].*[1]





În această stare, reciprocitatea dintre conștient și inconștient este activată. Efortul logicii pregătește apariția intuiției iluminatoare:

*Există un fel de privire care vede acolo unde conștiința care veghează este oarbă. Paradoxal, efortul logic conștient barează calea acestei priviri, iar, când încetează, informația atât de căutată țâșnește instantaneu. Și totuși, efortul logic pregătește terenul pe care poate țâșni informația. În același timp, trebuie postulată existența unei logici a inconștientului, logică foarte neliniară, neasociativă, capabilă să cuprindă global complexitatea problemei studiate. […] Logica obișnuită, asociativă și punctuală ajută astfel la manifestarea logicii neasociative și globalizante. Imaginarul și realul se completează unul pe altul, într-o rodnică relație de contradicție, dând la iveală o realitate mai profundă decât aceea accesibilă organelor de simț.*[2]

---

*Referințe*:

[1] Nicolescu [2007a], pp. 168-169; [2] *Ibidem*, p. 122.

*A se vedea și*:

imaginație/imaginar/imaginal, logică.

**teologie** *A se vedea*: revelație.

## determinism

**știință** Termenul *determinism*[1] a fost introdus în limbajul filosofiei științei de către Claude Bernard în 1865. În lucrarea *Principiile medicinii experimentale*, acesta asociază determin[illegible] metodologic, prin[illegible] științifice sunt făcu[illegible] idee preconceput[illegible] este ceva mai vech[illegible] având ascendență[illegible] de predestinare. [illegible] utilizează cuvân[illegible] folosește cuvântu[illegible] *în limitele rațiunii* [illegible]

Cartea lui Cla[illegible] rire la lucrarea ma[illegible] nomului Simon [illegible] *despre probabilități*[illegible] legile fizicii clasic[illegible] în cosmologie, că[illegible] Aceste legi guvern[illegible] a universului și [illegible] cauză mecanică. P[illegible] cauze, se poate st[illegible] punct material ([illegible] sistem), astfel în[illegible] mina totul. Astfe[illegible] deterministă gen[illegible] filosofia naturală [illegible] de la această teză[illegible] afirmă puterea p[illegible] De asemenea, și[illegible] tere certă, bazat[illegible] dublate de experi[illegible]

Aceste poziți[illegible] întărite de proces[illegible] matizare a științe[illegible] tip laplacian afir[illegible] mecanic al cauzal[illegible] mutațiile epistem[illegible] științei contempo[illegible] ția deterministă [illegible] poziție determini[illegible] suficiență, transfo[illegible] tism. Gaston Bach[illegible] instrumentelor în

descoperire [teologie]

În această stare, reciprocitatea dintre conștient și inconștient este activată. Efortul logicii pregătește apariția intuiției iluminatoare:

> *Există un fel de privire care vede acolo unde conștiința care veghează este oarbă. Paradoxal, efortul logic conștient barează calea acestei priviri, iar, când încetează, informația atât de căutată țâșnește instantaneu. Și totuși, efortul logic pregătește terenul pe care poate țâșni informația. În același timp, trebuie postulată existența unei logici a inconștientului, logică foarte neliniară, neasociativă, capabilă să cuprindă global complexitatea problemei studiate. […] Logica obișnuită, asociativă și punctuală ajută astfel la manifestarea logicii neasociative și globalizante. Imaginarul și realul se completează unul pe altul, într-o rodnică relație de contradicție, dând la iveală o realitate mai profundă decât aceea accesibilă organelor de simț.*[2]

---

*Referințe*:

[1] Nicolescu [2007a], pp. 168-169; [2] *Ibidem*, p. 122.

*A se vedea și*:

imaginație/imaginar/imaginal, logică.

**teologie** *A se vedea*: revelație.

# determinism

**știință** Termenul *determinism*[1] a fost introdus în limbajul filosofiei științei de către Claude Bernard în 1865. În lucrarea *Principiile medicinii experimentale*, acesta



asociază determinismul cu un principiu metodologic, prin care experimentele științifice sunt făcute pentru a legitima o idee preconcepută. Cuvântul *determinism* este ceva mai vechi în filosofia germană, având ascendență teologică și fiind legat de predestinare. În *Teodiceea*, Leibniz utilizează cuvântul *determinare*. Kant folosește cuvântul *determinism* în *Religia în limitele rațiunii naturale* (1793).

Cartea lui Claude Bernard face referire la lucrarea matematicianului și astronomului Simon Laplace, *Eseu filosofic despre probabilități*. Laplace generalizează legile fizicii clasice ale lui Newton, atât în cosmologie, cât și în viața oamenilor. Aceste legi guvernează întreaga existență a universului și a omului. Totul are o cauză mecanică. Prin identificarea acestei cauze, se poate stabili traiectoria fiecărui punct material (și, implicit, a oricărui sistem), astfel încât se poate predetermina totul. Astfel se ajunge la o gândire deterministă generalizată, ce înlocuiește filosofia naturală a lui Newton. Plecând de la această teză deterministă, Laplace afirmă puterea predicției în orice știință. De asemenea, știința posedă o cunoaștere certă, bazată pe enunțuri formale dublate de experimente empirice.

Aceste poziții epistemologice sunt întărite de procesul unificator de matematizare a științelor. Determinismul de tip laplacian afirmă caracterul integral mecanic al cauzalității. Fizica cuantică și mutațiile epistemologice din paradigma științei contemporane au spulberat poziția deterministă a lui Laplace. Această poziție deterministă conducea la autosuficiență, transformând știința în scientism. Gaston Bachelard arată că utilizarea instrumentelor în cadrul experimentului

științific modifică, prin interacțiunea dintre subiect și obiect, reprezentarea realității. Din acest punct de vedere, fizica este o știință mediată, apropiindu-se de o reprezentare asupra lumii, dar fără s-o determine cu exactitate. Inclusiv reprezentarea deterministă, care se considera certă, nu este decât o imagine construită a lumii. Karl Popper respinge determinismul științific, plecând de la logică: este contradictoriu să prezicem științific dezvoltarea viitoare a cunoștințelor.

Astăzi, prin multiple direcții de cercetare din diferite domenii, iluzia deterministă este depășită în epistemologia științifică. Fizica stărilor de haos și de turbulență, termodinamica neliniară, matematica structurilor disipative, teoria fractalilor arată că nu este posibilă o predeterminare plecând de la stările inițiale ale unui sistem fizic. Complexitatea asumată de știință presupune depășirea poziției reducționiste existente în determinism.

Dinamica neliniară de astăzi, asociată cu teoria haosului, înlătură practic determinismul reducționist.

*Descoperirea haosului ne-a revelat neînțelegerea fundamentală a relației dintre cauză și efect: nu înțelegem relațiile dintre reguli și comportarea pe care acestea le generează. Eram obișnuiți să credem că, pornind de la cauze deterministe, trebuie să ajungem la efecte regulate, dar acum vedem că aceste cauze pot produce efecte flagrant neregulate, care pot fi confundate ușor cu efectele de tip aleator. Ne-am obișnuit să credem că niște cauze simple trebuie să producă niște efecte simple (ceea ce implica faptul că efectele complexe trebuie să aibă cauze complexe), dar acum știm că efectele complexe pot avea și cauze simple. Înțelegem că a cunoaște regulile nu este același lucru cu a fi capabili să prezicem comportarea viitoare a sistemului.*[2]

---

*Referințe:*

[1] Dominique Lecourt, *Déterminisme* (*Determinism*), *apud* Lecourt [1999], pp. 299-302; [2] Stewart [1999], p. 131.

*A se vedea și:*

cauzalitate, nedeterminare (cuantică).

## disciplină

(din lat. *disciplina* = formare, educație; conținutul educației)

**știință** Disciplinaritatea este o consecință a modernității, cea preocupată de dobândirea siguranței în cunoaștere. În *Discursul* său *despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Descartes propune „împărțirea fiecărei dificultăți analizate în câte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvate", ori „conducerea gândurilor în ordine, începând cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica puțin câte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe".[1] A cunoaște înseamnă, așadar, a separa în vederea analizării, respectiv a reconecta ulterior în vederea sintetizării și a înțelegerii într-o coerență a întregii complexități a fenomenului.

Decuparea realității în felii suficient de mici pentru a fi studiate prin interme-





diul unor metode personalizate, adaptate caracteristicilor obiectului de studiu, reprezintă demersul de tip disciplinar. Disciplinaritatea servește de minune tendinței de descriere a naturii specifice demersului științific modern, anume cea de apropiere de realitate prin lupa privirii dorit obiective, prin care realitatea este împărțită în zone de studiu și „mărită" în vederea decelării particularităților sale:

*Disciplina este o categorie organizațională în interiorul cunoașterii științifice; ea instituie diviziunea și specializarea muncii și răspunde diversității domeniilor pe care le acoperă științele. Chiar dacă este înglobată într-un ansamblu științific mai vast, o disciplină tinde în mod natural la autonomie prin delimitarea frontierelor sale, prin limbajul pe care și-l constituie, prin tehnicile pe care este nevoită să le elaboreze sau să le utilizeze și, eventual, prin propriile teorii. Organizarea disciplinară este instituită în secolul XIX, în special odată cu apariția universităților moderne, apoi ia amploare în secolul XX, prin dezvoltarea cercetării științifice. […] Disciplinele au o istorie: naștere, instituționalizare, evoluție, dispariție.*[2]

Demersul disciplinar și-a arătat eficiența, de-a lungul timpului, deopotrivă cantitativ (conducând la o creștere în dinamică exponențială a cunoștințelor pe care omul le posedă la nivel fenomenologic) și calitativ (propune o cunoaștere precisă, într-un domeniu de competență bine precizat):

*Fecunditatea disciplinei în istoria științelor nu mai trebuie demonstrată. Pe de o parte, ea operează circumscrierea unui*

diul unor metode personalizate, adaptate caracteristicilor obiectului de studiu, reprezintă demersul de tip disciplinar. Disciplinaritatea servește de minune tendinței de descriere a naturii specifice demersului științific modern, anume cea de apropiere de realitate prin lupa privirii dorit obiective, prin care realitatea este împărțită în zone de studiu și „mărită" în vederea decelării particularităților sale:

*Disciplina este o categorie organizațională în interiorul cunoașterii științifice; ea instituie diviziunea și specializarea muncii și răspunde diversității domeniilor pe care le acoperă științele. Chiar dacă este înglobată într-un ansamblu științific mai vast, o disciplină tinde în mod natural la autonomie prin delimitarea frontierelor sale, prin limbajul pe care și-l constituie, prin tehnicile pe care este nevoită să le elaboreze sau să le utilizeze și, eventual, prin propriile teorii. Organizarea disciplinară este instituită în secolul XIX, în special odată cu apariția universităților moderne, apoi ia amploare în secolul XX, prin dezvoltarea cercetării științifice. […] Disciplinele au o istorie: naștere, instituționalizare, evoluție, dispariție.*[2]

Demersul disciplinar și-a arătat eficiența, de-a lungul timpului, deopotrivă cantitativ (conducând la o creștere în dinamică exponențială a cunoștințelor pe care omul le posedă la nivel fenomenologic) și calitativ (propune o cunoaștere precisă, într-un domeniu de competență bine precizat):

*Fecunditatea disciplinei în istoria științelor nu mai trebuie demonstrată. Pe de o parte, ea operează circumscrierea unui domeniu de competență fără de care cunoașterea ar deveni fluidă, vagă. Pe de altă parte, ea dezvăluie, extrage sau construiește un obiect netrivial pentru studiul științific.*[3]

Disciplinaritatea comportă o serie de dezavantaje. Specializarea, caracteristică demersului disciplinar, presupune implicit asumarea conștientă a unui anume risc de reducționism. Astfel, familiarizarea exclusivă cu un anumit obiect de studiu, prin prisma unei anumite metode, ori tributară unei anumite paradigme de abordare, conduce la o sărăcire în plan conex, cunoașterea colaterală tinzând a fi redusă la minim:

*[…] instituția disciplinară antrenează riscul unei hiperspecializări a cercetătorului și, deopotrivă, al unei individualizări a obiectului studiat, despre care riscăm să uităm că este extras sau construit. Obiectul disciplinei este perceput ca un obiect în sine, legăturile și solidaritatea acestui obiect cu altele, tratate de alte discipline, sunt neglijate, deopotrivă cu legăturile și solidaritatea cu universul din care face parte. Frontiera disciplinară, limbajul și conceptele sale izolează disciplina în raport cu altele și cu problemele care constituie preocupările celorlalte. Spiritul hiperdisciplinar devine un spirit de proprietar care interzice orice incursiune străină în parcela sa de cunoaștere. Știm că, la origine, cuvântul* disciplină *desemna un bici mic destinat autoflagelării, deci permițând autocritica. În sensul său degradat, disciplina devine un mijloc de a-l flagela pe cel care se aventurează în domeniul ideilor pe care specialistul le vede ca fiind proprietatea sa.*[4]

Disciplinaritatea poate conduce la o pierdere a aptitudinii de contextualizare, adică a posibilității de a sesiza importanța unei informații în contextul său natural, precum și o scădere a capacității de globalizare, adică de a introduce cunoștințele într-un ansamblu mai mult sau mai puțin organizat.[5] Sistemul este mai mult decât suma părților, de unde rezultă și necesitatea unei gândiri care să răspundă întâlnirii cu realitatea. Știința însăși nu este doar demers disciplinar, în măsura în care

*[...] istoria științelor nu este numai cea a constituirii și proliferării disciplinelor, ci, în același timp, a ruperii frontierelor disciplinare, ale impietărilor exercitate de o problemă dintr-o disciplină asupra altei discipline, a circulației conceptelor, a formării de discipline hibride, care vor sfârși prin a căpăta autonomie. Este, în fine, istoria formării complexelor în care disciplinele se asociază și se combină spre a forma o masă compactă.*[6]

Aducând corective demersului de fragmentare, de parcelare, de compartimentare indus de disciplinaritate în gândirea modernă, *pluri*-disciplinaritatea, *inter*-disciplinaritatea și *trans*-disciplinaritatea își propun să ofere soluții.

---

***Referințe:***

[1] Descartes [1990], p. 15; [2] Morin [1994], p. 1; [3] *Ibidem*, p. 1; [4] *Ibidem*, p. 1; [5] Morin [1997]; [6] Morin [1994], p. 1.

***A se vedea și:***

interdisciplinaritate, multidisciplinaritate, transdisciplinaritate.





# discontinuitate

**știință** Principiul discontinuității este caracteristic gândirii ancorate într-o tradiție religioasă, care postulează existența distincțiilor calitative. Discontinuitatea ca fractură epistemologică permite dezvoltarea unei cunoașteri care operează cu o logică paradoxală, pledând pentru o teorie unificatoare, dar în care se păstrează distincțiile. Unitatea nu înseamnă uniformitate, deoarece în cunoaștere se păstrează principiul ierarhiei, specific pentru gândirea religioasă. Discontinuitatea ontologică fundamentală se regăsește în distincția dintre necreat și creat. Apoi, la nivelul lumii create, principiul discontinuității asigură existența unor realități distincte calitativ.

Fizica cuantică recuperează în planul epistemologiei științifice principiul discontinuității și, prin aceasta, favorizează relaționarea cunoașterii științifice cu gândirea religioasă. Cuanta implică existența discontinuității, a transmiterii energiei în mod discontinuu. Cunoașterea fundamentată pe principiul discontinuității nu este o evidență specifică gândirii analitice și discursive. Ea nu este o expresie a unei cunoașteri conceptuale, ci a unei intuiții izvorâte din imaginarul unui străfund de existență. Discontinuitatea afirmată de fizica cuantică pune în discuție, în cadrul epistemologiei științifice, întregul eșafodaj al realismului clasic, caracterizat prin cauzalitate locală, determinism univoc, obiectivitate neutră — atribute fundamentate de principiul continuității.

Discontinuitatea operează cu distincții calitative. Gândirea mitică și religioasă este structurată pe un simbolism religios,



în care valențele principiului discontinuității sunt valorificate din punct de vedere epistemologic și existențial. Discontinuitatea ancorată în Tradiție generează o cunoaștere orientată și calitativă. Astfel se depășește înțelegerea cantitativă a științei.

Fizica cuantică asumă discontinuitatea, deschizând astfel epistemologia științifică spre cunoașterea calitativă, care conduce către interogații existențiale, depășind poziția deterministă:

*Martor al unei ordini absolute, statice și imuabile, omul de știință nu mai putea fi, ca altădată, un filosof al naturii — era obligat să devină un tehnician al cantitativului. Instituirea fizicii cuantice, în zorii secolului XX, a arătat întreaga fragilitate a unei asemenea paradigme. Fizica cuantică a demonstrat lipsa de fundament a credinței oarbe în continuitatea, în cauzalitatea locală. Discontinuitatea își făcea intrarea pe poarta regală — cea a experienței științifice. Cauzalitatea locală făcea loc unui concept mai fin, de cauzalitate globală, spre groaza reducționiștilor care trăiau coșmarul renașterii vechiului concept de finalitate. Obiectul era înlocuit de relația, interacțiunea, interconexiunea fenomenelor naturale. În fine, conceptul clasic de materie era înlocuit de conceptul infinit mai subtil de substanță – spațiu – timp – informație. Atotputernicia substanței, piatra de încercare a reducționiștilor din toate timpurile, era spulberată. Substanța constituie, pur și simplu, una dintre fețetele posibile ale materiei.*[1]

---

***Referințe:***

[1] Nicolescu [2007a], pp. 191-192.

***A se vedea și:*** continuitate, discret.

în care valențele principiului discontinuității sunt valorificate din punct de vedere epistemologic și existențial. Discontinuitatea ancorată în Tradiție generează o cunoaștere orientată și calitativă. Astfel se depășește înțelegerea cantitativă a științei.

Fizica cuantică asumă discontinuitatea, deschizând astfel epistemologia științifică spre cunoașterea calitativă, care conduce către interogații existențiale, depășind poziția deterministă:

> *Martor al unei ordini absolute, statice și imuabile, omul de știință nu mai putea fi, ca altădată, un filosof al naturii — era obligat să devină un tehnician al cantitativului. Instituirea fizicii cuantice, în zorii secolului XX, a arătat întreaga fragilitate a unei asemenea paradigme. Fizica cuantică a demonstrat lipsa de fundament a credinței oarbe în continuitatea, în cauzalitatea locală. Discontinuitatea își făcea intrarea pe poarta regală — cea a experienței științifice. Cauzalitatea locală făcea loc unui concept mai fin, de cauzalitate globală, spre groaza reducționiștilor care trăiau coșmarul renașterii vechiului concept de finalitate. Obiectul era înlocuit de relația, interacțiunea, interconexiunea fenomenelor naturale. În fine, conceptul clasic de materie era înlocuit de conceptul infinit mai subtil de substanță – spațiu – timp – informație. Atotputernicia substanței, piatra de încercare a reducționiștilor din toate timpurile, era spulberată. Substanța constituie, pur și simplu, una dintre fațetele posibile ale materiei.*[1]

---

***Referințe:***

[1] Nicolescu [2007a], pp. 191-192.

***A se vedea și:*** continuitate, discret.



## discordism

(din gr. *dys* = rău, nefericit, respectiv din lat. *concordia*; v. *supra*)

**teologie** Discordismul este gestul situat antinomic față de concordism (în toate cele trei expresii ale acestuia din urmă: ontologic, epistemologic și etic).

> *Discordismul ontologic este una dintre fațetele dualismului. Pe lângă ordinul realităților naturale, este presupusă existența ordinului realităților teologice, complet separat de primul. În această optică, știința descrie prima „lume", în timp ce teologia pe cea de-a doua. Este dificil să ții această poziție fără să cazi fie în agnosticism sau ateism (ce să faci cu o „lume" complet separată de a noastră?), fie într-un teism abtract, care-l menține pe Dumnezeu drept cauză depărtată a lumii, care nu mai acționează astăzi.*[1]

Expresia englezească pentru o astfel de compartimentare este *non-overlapping magisteria* („doctrine ce nu se suprapun"), statuând neinterferarea celor două gesturi de cunoaștere, bazată pe separația radicală dintre teritoriile lor de cunoaștere. Prezintă avantajul de a distinge riguros între transcendent și imanent, dar soluția propusă conduce la o adevărată schizofrenie a trăirii umane, omul, ființă științifică și teologică, dedublându-se prin participarea în fiecare „lume". O încercare de soluție o propune discordismul epistemologic:

> *Putem foarte bine să refuzăm fractura ontologică ce marchează discordismul descris mai sus, menținând o diviziune*

*ermetică între cunoștințele științifice și teologice. Altfel spus, de exemplu, am putea pretinde că omul este o realitate unificată, spirituală și materială, fără juxtapunere, fără separare și fără confuzie între cele două dimensiuni, spunând, totodată, că nimic din discursul științei nu va aduce o oarecare contribuție la problematica teologică a sufletului. Sau, încă, putem gândi că Universul întreține o relație intimă de creație cu Creatorul, spunând, totodată, că nimic din cosmologia fizică nu va interpela vreodată conceptul teologic al creației.*[2]

Poziția este una evident limitativă, în măsura în care orice privește universul fizic și este pus în evidență printr-un gest strict științific poate constitui un punct de plecare pentru deslușirea, în cheie teologică, a unor înțelesuri și semnificații duhovnicești, care se pot traduce în termeni de îmbogățire a ființării umane.

A treia expresie a discordismului, cel etic, îi dă drept de cetate eticii construite prin aportul științelor naturale și izolează în spațiul privat orice întreprindere de tip duhovnicesc care se afirmă în termeni de morală creștină.

---

***Referințe:***

[1] Lambert [1999], p. 90; [2] *Ibidem*, p. 93; [3] *Ibidem*, p. 103.

***A se vedea și:*** concordism.

## discret

(din lat. *discretus*, part. al verbului *discernere* = distins, separat)





**știință** *Discret* reprezintă, în matematici, o noțiune opusă lui *continuu*. O mărime discretă este „o mărime care poate lua valori numai într-o mulțime finită sau numărabilă de valori"[1]. Matematicile discrete reprezintă studiul structurilor matematice care sunt în mod fundamental discrete, în sensul că nu cer noțiunea de continuitate. Unul dintre obiectele unui astfel de studiu este mulțimea numerelor întregi (care, spre deosebire de numerele reale, nu au valori continue). Aplicații contemporane notabile ale conceptului de *discret* sunt cele din informatică (de exemplu, imaginea digitală este un semnal tridimensional discret, spre deosebire de imaginea analogică, reprezentând un semnal continuu) și din fizica cuantică (de exemplu, valorile de energie ale obiectului cuantic sunt valori discrete).

---

***Referințe:***

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 735.

***A se vedea și:***

continuitate, discontinuitate.

## discursivitate

(din lat. *discurrere* = a merge dintr-un loc în altul, de colo-colo; a parcurge)

**știință** Caracterul discursiv al cunoașterii exprimă acea manieră de a cunoaște (prin dezvoltare intelectual-rațională) pornind de la termeni de tipul *dacă, însă* și concluzionând cu termeni de tipul *prin urmare, așadar, deci*. Mai concret, cunoaștere discursivă înseamnă:



*[...] a cunoaște încetul cu încetul, prin acte succesive [...]; înseamnă a compara obiectele și a le raporta unele la altele; a recurge, pentru a descoperi un adevăr nou, la adevăruri dinainte descoperite; a deduce un adevăr nou cu ajutorul altora intermediare, dintr-altul deja cunoscut; a încerca într-o direcție descoperirea adevărului, pentru ca, văzând că nu se află în acea direcție, să apucăm spre alta, unde bănuim că s-ar afla; înseamnă a înlănțui judecăți după judecăți și a obține astfel serii întregi de cunoștințe.*[1]

Definitoriu pentru cunoașterea discursivă este faptul că cunoștințele:

*— se dobândesc în mod succesiv, având, pentru aceasta, nevoie de timp; cum ele formează serii mai mult sau mai puțin lungi, sunt dobândite prin mișcări multiple ale gândirii, ceea ce e totuna cu a spune printr-o gândire discontinuă; cunoașterea obiectelor cu ajutorul unor astfel de cunoștințe se face încetul cu încetul, din etapă în etapă, până la etapa socotită ultima, care, însă, cu timpul se dovedește a fi provizorie;*

*— nu sunt rezultatul contactului direct și intim al subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut, ci sunt cunoștințe mediate, adică sunt întotdeauna mijlocite de alte cunoștințe;*

*— se obțin prin faptul că obiectele sunt raportate unele la altele, că se ignoră aspectul lor particular și diferențial, pentru a se reține numai aspectele lor comune;*

*— sunt cunoștințe relative; ele nu sunt în stare să exprime ceea ce lucrurile sunt în ele însele, ci numai ceea ce sunt în raport cu altele: fondul adânc, intim al lucrurilor le rămâne pururea inaccesibil cunoștințelor discursive;*

*[...] a cunoaște încetul cu încetul, prin acte succesive [...]; înseamnă a compara obiectele și a le raporta unele la altele; a recurge, pentru a descoperi un adevăr nou, la adevăruri dinainte descoperite; a deduce un adevăr nou cu ajutorul altora intermediare, dintr-altul deja cunoscut; a încerca într-o direcție descoperirea adevărului, pentru ca, văzând că nu se află în acea direcție, să apucăm spre alta, unde bănuim că s-ar afla; înseamnă a înlănțui judecăți după judecăți și a obține astfel serii întregi de cunoștințe.*[1]

Definitoriu pentru cunoașterea discursivă este faptul că cunoștințele:

*— se dobândesc în mod succesiv, având, pentru aceasta, nevoie de timp; cum ele formează serii mai mult sau mai puțin lungi, sunt dobândite prin mișcări multiple ale gândirii, ceea ce e totuna cu a spune printr-o gândire discontinuă; cunoașterea obiectelor cu ajutorul unor astfel de cunoștințe se face încetul cu încetul, din etapă în etapă, până la etapa socotită ultima, care, însă, cu timpul se dovedește a fi provizorie;*
*— nu sunt rezultatul contactului direct și intim al subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut, ci sunt cunoștințe mediate, adică sunt întotdeauna mijlocite de alte cunoștințe;*
*— se obțin prin faptul că obiectele sunt raportate unele la altele, că se ignoră aspectul lor particular și diferențial, pentru a se reține numai aspectele lor comune;*
*— sunt cunoștințe relative; ele nu sunt în stare să exprime ceea ce lucrurile sunt în ele însele, ci numai ceea ce sunt în raport cu altele: fondul adânc, intim al lucrurilor le rămâne pururea inaccesibil cunoștințelor discursive;*



*— au neapărată nevoie de limbaj; procedând succesiv, etapă cu etapă, ele au nevoie să rețină, să fixeze ceea ce a fost sesizat mai înainte, pentru ca, atunci când procesul cunoașterii a înaintat, cunoștințele anterior dobândite să le stea la dispoziție [...]; limbajul fixează și consolidează cunoștințele discursive: fără limbaj, ele ar curge și ar dispărea fără urmă.*[2]

Discursivitatea pare a fi o trăsătură proprie științelor și improprie teologiei. Nici știința nu este, însă, în întregime discursivă, după cum nici teologia nu este în întregime nediscursivă — putem vorbi, mai degrabă, de grade de discursivitate diferite. Constatăm că există științe care par a fi mai discursive decât altele (cu cât o disciplină științifică acceptă o formalizare matematică mai completă, cu atât este mai discursivă), după cum există momente de discursivitate mai evidente decât altele în cadrul aceleiași științe (în fizică, formalizarea matematică a unei descoperiri fizice este un gest de discursivitate tare față de momentul de tip pătrundere prin intuiție, prin care cercetătorului i se înfățișează o rezolvare a problemei și care cere gestul ulterior al verificării printr-o formalizare la nivel logic și conceptual). Deopotrivă, gestul teologiei este prin excelență nediscursiv (împărtășirea din prezența lui Dumnezeu nu este la nivelul intelectului, ci ființial, cu toată ființa, traducându-se ulterior la nivel de impresii, gânduri, concepte), dar o anume discursivitate este inerentă teologiei (celei de expresie academică, de pildă, așa cum e cazul științelor biblice, al exegezei drept metodă istorico-critică de analiză a textului, sau al arheologiei biblice). De semnalat excesul de discur-

sivitate în teologie prin gestul scolasticii, care formaliza discursul teologic la nivel logic, propunând o apologetică a „demonstrării" existenței lui Dumnezeu prin categorii logico-filosofice.

---

*Referințe:*

[1] Bagdasar [1995], p. 229; [2] *Ibidem*, p. 229.

*A se vedea și:*

cunoaștere, limbaj.

## dogmă/dogmatism

(din gr. *dogma* = opinie, credință)

**teologie**

*Creștinismul nu urmărește să pună punctul pe i făcând inventarul până la epuizare al tuturor interogațiilor sufletului omenesc. El revelează o altă realitate, care depășește în așa măsură ceea ce ne înconjoară în această viață, încât, odată pus în această prezență, omul își uită interogațiile și perplexitățile, pentru că sufletul său se află în contact cu divinul și tace în prezența Tainei pe care nici un cuvânt omenesc nu poate s-o exprime.*[1]

Dogma e tăcere și cuvânt. Este tăcerea preaplinului întâlnirii cu Cuvântul lui Dumnezeu. Deopotrivă, este cuvântul care revelează Taina dumnezeirii, cea de dincolo de tot cuvântul. Afirmație și dincolo-de-afirmație, dogma necesită o „citire-traducere", în viața concretă, printr-o cheie de lectură identică aceleia în care a fost scrisă în conștiința Bisericii de Duhul Sfânt. Nu miră, deci, acribia cu care Părinții Bisericii au ferit dogma de tot adaosul de interpretare sau de eventualele propuneri de „corectură" realizate prin exercițiul autonom al rațiunii. Ei propuneau acea exercitare a rațiunii în lucrare divino-umană, înduhovnicite, adică înnobilate și fortificate prin puterea harului. Dogma este fortăreața prin care adevărul revelat este ținut deoparte de pervertirea manifestată prin tendința de a explica exclusiv în planul orizontalității ceea ce ține fundamental de verticalitate, de transcendent:

*Dumnezeu neapărat răspunde la tot omul care se întoarce către Dânsul. Dacă, însă, experiența împărtășirii lui Dumnezeu este nedeplină, omul va încerca să umple hăul ce rămâne prin propriile sale puteri. În acest caz, el neapărat va cădea într-o oarecare rătăcire, iar elementul mincinos care i s-a adăugat adevărului va duce în sfârșit la micșorarea sau scâlcierea lui. Biserica, păstrătoarea plinătății Descoperirilor, prin dogmele ei nu îngăduie a se depăși granițele stabilite. Ea ține mintea omului ca în chingi, de unde nu se poate slobozi prea ușor. Această minte neapărat trebuie să părăsească orice mișcare în planul gândirii și să se ridice „sus", întru înălțimi.*[2]

Dar, odată păstrată intactă comoara de Sus, rostul ei este de a-și împărtăși bogăția și strălucirea, răspunzând nevoilor de mântuire ale omului fiecărui veac:

*În toate vremile, dezvoltarea științei teologice a avut, în esență, un singur țel: să facă adevărurile dogmatice, acelea de neschimbat, accesibile înțelegerii omenești, „traducându-le" într-un limbaj adap[t] nevoilor acelora cărora le erau destin[ate]*





Iată ce mărturisește, în acest sens, părintele Dumitru Stăniloae în *Dogmatica*:

*Ne-am străduit […] să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în legătură cu trebuințele adânci ale sufletului […] prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu […]. Am părăsit în acest fel metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă, duhovnicească a sufletului. […] Ne-am condus în această străduință după modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară, dar am ținut seama, în interpretarea de față a dogmelor, și de necesitățile spirituale ale sufletului ce-și caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe și noi experiențe de viață, în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Părinți. Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar, în același timp, s-o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum nu au făcut de al lor.*[4]

Această nevoie de „traducere" în gest de viață concretă exprimă o trebuință a fiecărui veac în parte:

*Pusă în fața dogmei, mintea omului va căuta mai departe să afle căi spre a-și însuși datele Dumnezeiești descoperiri și a stăpâni conținutul ei. Din acest moment începe așa-numita „devenire teologică"*[5],

în timp ce, în veacul viitor, „dogma" va fi împărtășirea din prezența lui Dumnezeu „față către față":

Iată ce mărturisește, în acest sens, părintele Dumitru Stăniloae în *Dogmatica*:

> *Ne-am străduit […] să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în legătură cu trebuințele adânci ale sufletului […] prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu […]. Am părăsit în acest fel metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă, duhovnicească a sufletului. […] Ne-am condus în această străduință după modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară, dar am ținut seama, în interpretarea de față a dogmelor, și de necesitățile spirituale ale sufletului ce-și caută mântuirea în timpul nostru, după trecerea prin multe și noi experiențe de viață, în cursul atâtor secole care ne despart de epoca Sfinților Părinți. Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar, în același timp, s-o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum nu au făcut de al lor.*[4]

Această nevoie de „traducere" în gest de viață concretă exprimă o trebuință a fiecărui veac în parte:

> *Pusă în fața dogmei, mintea omului va căuta mai departe să afle căi spre a-și însuși datele Dumnezeiești descoperiri și a stăpâni conținutul ei. Din acest moment începe așa-numita „devenire teologică"*[5],

în timp ce, în veacul viitor, „dogma" va fi împărtășirea din prezența lui Dumnezeu „față către față":



> *[…] toată „problematica" de la sine cade, din clipa când omul ajunge la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu:* și întru acea zi nu mă veți întreba nimic *(Ioan, 16, 23), a zis Hristos.*[6]

Viața Bisericii este pregustarea Împărăției. Teologia înseamnă, aici și acum, gestul împărtășirii din prezența lui Dumnezeu, împărtășire care transcende toată posibilitatea de reprezentare și de înțelegere prin concepte, specifică lumii create. Prin dogmă ne întâlnim cu Dumnezeu:

> *Dogma ne pune în fața* faptului *ființării dumnezeiești, fără a ne propune vreo explicație rațională.*[7]

Etimologic, cuvântul *dogmă* înseamnă „îndreptar de viață", desemnând astfel, în mod structural, un jalon, un punct de reper esențial pe drumul creșterii întru viața veșnică. Dar dogma ne așează deopotrivă în fața Vieții Înseși, care radiază către om puterea-de-viață-făcătoare. Dogmele oferă imaginea bornelor unui drum. Ele nu obligă pe nimeni la nimic, în sensul vreunei constrângeri de orice natură, ci au doar datoria să arate cum și pe unde ajunge la țintă omul căutător de Dumnezeu. Indicând o direcție, această indicație trebuie să fie precisă. În acest sens, este edificatoare căutarea, în cadrul lucrărilor sinoadelor ecumenice, a unei terminologii precise de exprimare a adevărului revelat. Rigoarea cuvintelor teologice, monovalentă, nu este cu nimic mai prejos de cea a cuvintelor științifice, adusă de modernitate. Similar felului în care știința se străduiește să ofere jaloane pentru delimitarea științei autentice de pseudo-știință, teologia o face prin efortul distingerii dreptei învățături — orto-

doxia — de erezie. Însă dogma înseamnă mai mult decât un jalon, un îndrumar pe calea cunoașterii și experierii lui Dumnezeu. Arhimandritul Sofronie vorbește de dogmă ca de „viața însăși". Dogma exprimă însăși viața dumnezeiască, pe care i-o înfățișează omului într-un mod iconic, printr-un *chip* de înțelegere. Or, acest chip este cu putință prin faptul că însăși mintea omului, după cum afirmă arhimandritul Sofronie, este făcută după chipul „minții" lui Dumnezeu.

Părintele Sofronie constată că adevărata înțelegere a dogmelor e cu putință numai pentru cel ce se sustrage modului obișnuit de utilizare a rațiunii, pentru a (re)învăța chipul haric de întrebuințare a ei. Acest chip nu intră în contradicție cu chipul în care științele dezvăluie realitatea lumii, întrucât îl completează printr-o dimensiune a verticalității, urcuș către Cel ce ființează dincolo de orizontala creatului. Nici un moment nu este vorba de concurență, ci de împlinirea omului în relația cu Cel care are putere să-l împlinească. Părintele nu vorbește aici doar de o eventuală încercare de „înțărămădire" a infinitului în finit, cu totul imposibilă, după cum i se descoperă fericitului Augustin printr-un copilaș care încerca să „mute" marea într-o groapă mică făcută pe țărm. Aici este vorba de ceva și mai profund, și anume de faptul că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu se produce numai ființial, adică implicând experiența vie a întregii făpturi umane:

*În ceea ce privește dezvoltarea intelectuală, Părinții Bisericii nu erau nicicum mai prejos de nivelul atins de filosofia și de știința contemporane lor. Mărturia netăgăduită a acestui fapt sunt scrierile lor.*





*Posedând o autoritate suverană, ei au biruit limitările logicii omenești formale. Când mintea omului, prin credință și prin darul insuflării de Sus, se află în fața evidenței Faptului Celui mai Înalt, această depășire îi este cât se poate de firească și tocmai o astfel de experiență stă la temelia oricărei sinteze dogmatice.*[8]

Teologia ortodoxă este tradițională, prin aceasta înțelegând atât fidelitatea față de Sfânta Scriptură, cât și, deopotrivă, față de învățătura Sfinților Părinți (prin vocea cărora se exprimă, ca și prin Scriptură, Tradiția Bisericii). Această teologie, formulată adeseori ca răspuns la deformările ce tindeau să-i pervertească conținutul, a dat naștere, în contextul și prin intermediul lucrărilor sinoadelor ecumenice, unor formulări concise și dense privind fondul învățăturii de credință a Bisericii. Ele constituie dogmele. Dogmele sunt precizări la nivel terminologic și conceptual ale credinței creștine, una dintre misiunile lor fundamentale și, deopotrivă, rațiunea lor existențială fiind aceea de a anihila tendințele centrifuge de tip eretic din spațiul credinței.

Dogmele cuprind în chiar miezul lor antinomii. De exemplu, cele două dogme fundamentale ale creștinismului sunt: dogma Treimii — Dumnezeu este Unul în Esență și Trei în Persoane și dogma Întrupării — Hristos este om adevărat și Dumnezeu adevărat. Arhimandritul Sofronie afirmă că antinomia de căpătâi a dogmei despre Treime constă în faptul că Fața-Ipostasul [adică Persoana — *n.n.*] și Esența sunt absolut identice, dar, în același timp, desăvârșit deosebite. În privința identității, știm că Persoana exprimă Esența și nu există Esență neexprimată prin Persoană; deopotrivă, în afara Persoanelor nu există Esență, după cum nici Persoană abstractă în afara Esenței. Dumnezeu e „Cel ce este" (*Ieșirea*, 3, 14), este Ființa prin excelență și trăiește un Esențial „Eu". Iar trăirea „eu"-lui exprimă Persoana. Dacă, în Vechiul Testament, Esența și Persoana păreau a manifesta o identitate totală, dogma Treimii vine să zguduie această perspectivă, adăugând o nouă și deopotrivă antinomică deschidere: principiul Persoanei, în virtutea Triunității, nu poate fi redus la Esență.[9]

Dogma propune cunoașterea nu prin concept și exercițiu al minții, ci cunoașterea ființială — cu toată făptura —, prin gest de împărtășire din realitatea vieții lui Dumnezeu. În această perspectivă, tendința spre dogmatism poate fi înțeleasă ca o tendință de ratare a înțelesului autentic de dogmă, asumată ca întâlnire experiențială cu Viața Însăși, dogmatismul reprezentând căderea ideologizantă într-o rigiditate decuplată de autenticul trăirii creștine, în sensul absolutizării după literă a unor învățături încărcate astfel cu valoare de dogmă, dar, în fapt, prost înțelese și prost asumate ca trăire.

---

*Referințe:*

[1] Alfeyev [2001], coperta II; [2] Sofronie [2003], pp. 78-79; [3] *Ibidem*, p. 79; [4] Stăniloae [1996], pref.; [5] Sofronie [2003], p. 77; [6] *Ibidem*, p. 79; [7] *Ibidem*, p. 76; [8] *Ibidem*, p. 77; [9] *Ibidem*, pp. 80-81.

*A se vedea și:*

antinomie, demonstrație, descoperire, teorie.

prin Persoană; deopotrivă, în afara Persoanelor nu există Esență, după cum nici Persoană abstractă în afara Esenței. Dumnezeu e „Cel ce este" (*Ieșirea*, 3, 14), este Ființa prin excelență și trăiește un Esențial „Eu". Iar trăirea „eu"-lui exprimă Persoana. Dacă, în Vechiul Testament, Esența și Persoana păreau a manifesta o identitate totală, dogma Treimii vine să zguduie această perspectivă, adăugând o nouă și deopotrivă antinomică deschidere: principiul Persoanei, în virtutea Triunității, nu poate fi redus la Esență.[9]

Dogma propune cunoașterea nu prin concept și exercițiu al minții, ci cunoașterea ființială — cu toată făptura —, prin gest de împărtășire din realitatea vieții lui Dumnezeu. În această perspectivă, tendința spre dogmatism poate fi înțeleasă ca o tendință de ratare a înțelesului autentic de dogmă, asumată ca întâlnire experiențială cu Viața Însăși, dogmatismul reprezentând căderea ideologizantă într-o rigiditate decuplată de autenticul trăirii creștine, în sensul absolutizării după literă a unor învățături încărcate astfel cu valoare de dogmă, dar, în fapt, prost înțelese și prost asumate ca trăire.

---

*Referințe*:

[1] Alfeyev [2001], coperta II; [2] Sofronie [2003], pp. 78-79; [3] *Ibidem*, p. 79; [4] Stăniloae [1996], pref.; [5] Sofronie [2003], p. 77; [6] *Ibidem*, p. 79; [7] *Ibidem*, p. 76; [8] *Ibidem*, p. 77; [9] *Ibidem*, pp. 80-81.

*A se vedea și*:

antinomie, demonstrație, descoperire, teorie.



**știință** Știința nu cunoaște conceptul de dogmă în înțelesul teologic al termenului, din simplul motiv că dogma nu poate exista într-un demers de cunoaștere strict orizontal, ca investigare strict naturală a lumii la nivel fenomenologic. Mai curând, întâlnim conceptul de dogmatism de care știința se delimitează din interiorul demersului său. Putem afirma, deci, caracterul anti-dogmatic (sau, cel puțin, a-dogmatic, dat de absența dogmelor) și anti-dogmatist (care respinge dogmatismul) al științei. Știința propune o atitudine în mod continuu critică, în sensul cel mai pozitiv al cuvântului, față de reprezentările curente, pe care le supune în mod neîncetat reevaluării și ameliorării. Critica lor constituie motorul esențial către un „mai adecvat", „mai complet", „mai eficient", de unde și propria afirmare a științei ca dușman declarat al oricărui dogmatism la nivel de gândire și de interpretare, prin dogmatism înțelegând ancorarea subiectivă în reprezentări dovedite ca incomplete sau chiar eronate, inconsistente. Iată de ce, sub incidența dogmatismului cade orice afirmație fără fundamentare demonstrativă, care nu respectă mecanismul de verificare propriu științei și, deci, rămâne o simplă opinie. Prin dogmatism se introduce o dimensiune parazitar-ideologică în actul științei.

Pentru a putea rămâne fidelă modului său specific în care efectuează gestul cunoașterii, știința are de lucrat în a oferi reprezentări la adăpost de căderea în subiectivitate, pe de o parte, sau în imobilism, pe de altă parte:

*În știință, [...] două prăpăstii sunt superficialitatea și dogmatismul, cele două laturi ale pseudoștiinței. Cei superficiali*

*își elaborează concepțiile fără să țină seama de fapte și de relații, ignorând fenomenele și relațiile dintre ele și bazându-se doar pe intuiții neverificate. Dogmaticii absolutizează reprezentările curente. E greu de spus care dintre aceștia sunt mai periculoși.*[10]

O posibilă definire a dogmatismului în spațiul științei privește, așadar, absolutizarea unor reprezentări, transformarea lor din realități dinamice în realități statice. La modul concret, însă, trebuie să știm că știința funcționează într-o căutare permanentă a unei stări de echilibru — echilibru care se arată dinamic: adesea, rezultatul exprimă un compromis între conștientizarea perisabilității reprezentării, pusă în evidență printr-un demers critic, și perenitatea ei, fie ea manifestabilă tot mai limitat prin restrângerea cadrului de aplicabilitate, dar continuu-rezistentă prin explicitarea precisă a condițiilor în care rămâne validă reprezentarea. Întrucât știința produce reprezentări la nivel intelectual, acceptabile doar în măsura verificabilității lor obiective printr-un aparat critic, dogma este percepută în interiorul științei ca un blocaj la nivel de utilizare a rațiunii, exprimând astfel un imobilism care pune în pericol însăși esența cercetării științifice. În această perspectivă, critica oricărei afirmații făcute *a priori*, adică investită cu valoare de lege fără demonstrare științifică, ține de ceea ce am putea numi fundamentul anti-dogmatist (și anti-dogmatic, deopotrivă) al științei.

Există autori care pun în evidență și alte dimensiuni ale dogmatismului în știință. Charles Townes, laureat al premiului Nobel în fizică, vorbește despre poziția dogmatică (a se citi: dogmatistă) a unora care încearcă să explice funcționarea personalității umane prin intermediul legilor cunoscute privitoare la comportamentul atomilor și al moleculelor. Aici, dogmatismul relevă, în fapt, o atitudine de natură scientistă.[11] Or, scientismul în sine este o ideologie care, odată asumată, riscă să permanentizeze dogmatismul în actul științei, pervertindu-l. Fizicianul-profesor și preotul catolic Thierry Magnin nu ezită să enumere ceea ce el numește „cele trei dogme ale scientismului": determinismul lui Laplace, reducționismul ontologic și reducționismul metodologic. Deopotrivă, se arată preocupat și de rezolvarea acestora (determinismul lui Laplace, prin noțiunile de imprevizibilitate și de incertitudine; reducționismul ontologic, prin constatarea că există mai multă informație în tot decât în suma părților; și reducționismul metodologic, prin incompletitudinea pusă în evidență de teorema lui Gödel).[12]

Știința fiind un demers al rațiunii critice, orice formă de imobilism prin ancorarea în reprezentări a căror perisabilitate este ignorată deliberat constituie dogmatism.

---

***Referințe:***

[10] Migdal [1989], p. 34; [11] Valenta [1995]; [12] Magnin [1993], pp. 13-15.

***A se vedea și:*** demonstrație, teorie.

## doxologie

(din gr. *doxa* = laudă, slavă, mărire + *logos* = cuvânt; *doxologie* = laudă, preamărire)





**teologie** Doxologia reprezintă:

*[…] forma imnologică și imnografică de a exprima transcendența, puterea și măreția lui Dumnezeu în actul rugăciunii, al cultului liturgic, al omiliei și al discursului teologic. Pavel face o apropiere între euharistie și doxologie, între mulțumire și laudă* (I Tes., *5, 17):* […] *„fie că mâncați, fie că beți, fie că faceți altceva, faceți totul pentru (slava) lui Dumnezeu"* (I Cor., *10, 31). De unde insistența sa nu numai asupra structurii doxologice a dogmei, ci și asupra ideii că Biserica este templul slavei divine: în Biserica slavei Tale stând, în cer a sta ni se pare* (cf. Isaia, *6, 1-3).*[1]

Gestul euharistic prin excelență este gestul de împărtășire cu Hristos. Dăruindu-Se sub formă de mâncare și băutură, de Trup și Sânge sfințite prin jertfa liturgică, Hristos îi deschide omului participativ întâlnirea cu viața dumnezeiască, îl face părtaș la slava Sa, vindecându-l de moartea cea venită în lume prin păcat. Iată de ce gestul de slăvire a lui Dumnezeu de către om nu este altceva decât strigătul de bucurie care face să se cutremure firea întreagă, cerul și pământul, ca strigăt al eliberatului de sub imperiul pustiirii, al destrămării, al morții. Este strigătul de viață al celui înviat. A-I da slavă lui Dumnezeu nu înseamnă altceva decât a participa la slava Sa, a exprima prin strigătul ființei tale slava lui Hristos cea împărtășită omului, a lui Hristos care

*Luându-i pe alesii Petru, Iacov și Ioan, i-a suit în muntele înalt al vederii Slavei Sale celei Dumnezeiești, pe care a avut-o la Tatăl mai înainte de a fi lumea* (Ioan, *17, 5).*[2]

Slăv
Dumne
Sfântul
(„Care
și mai
serafim
particip
dumnez
decât
îngeres
este alt
omului
dumnez
care ace
trecând
blestem
din cele

***Referințe***

[1] Bria [19
p. 274.

***A se vede***

energie.

## duali

(din lat. *du*

**teologie** D
existența a
(termenul
prima oară,
Wolf). Ține
materie. Ve
dualism est
care teoretiz
spirit, cel di
imaterială.

**teologie** Doxologia reprezintă:

> [...] *forma imnologică și imnografică de a exprima transcendența, puterea și măreția lui Dumnezeu în actul rugăciunii, al cultului liturgic, al omiliei și al discursului teologic. Pavel face o apropiere între euharistie și doxologie, între mulțumire și laudă* (I Tes., 5, 17): [...] *„fie că mâncați, fie că beți, fie că faceți altceva, faceți totul pentru (slava) lui Dumnezeu"* (I Cor., 10, 31). *De unde insistența sa nu numai asupra structurii doxologice a dogmei, ci și asupra ideii că Biserica este templul slavei divine: în Biserica slavei Tale stând, în cer a sta ni se pare* (cf. Isaia, 6, 1-3).[1]

Gestul euharistic prin excelență este gestul de împărtășire cu Hristos. Dăruindu-Se sub formă de mâncare și băutură, de Trup și Sânge sfințite prin jertfa liturgică, Hristos îi deschide omului participativ întâlnirea cu viața dumnezeiască, îl face părtaș la slava Sa, vindecându-l de moartea cea venită în lume prin păcat. Iată de ce gestul de slăvire a lui Dumnezeu de către om nu este altceva decât strigătul de bucurie care face să se cutremure firea întreagă, cerul și pământul, ca strigăt al eliberatului de sub imperiul pustiirii, al destrămării, al morții. Este strigătul de viață al celui înviat. A-I da slavă lui Dumnezeu nu înseamnă altceva decât a participa la slava Sa, a exprima prin strigătul ființei tale slava lui Hristos cea împărtășită omului, a lui Hristos care

> *Luându-i pe alesii Petru, Iacov și Ioan, i-a suit în muntele înalt al vederii Slavei Sale celei Dumnezeiești, pe care a avut-o la Tatăl mai înainte de a fi lumea* (Ioan, 17, 5).[2]



Slăvirea cu care Biserica îi cinstește pe Dumnezeu („Slavă Tatălui, și Fiului, și Sfântului Duh"), pe Maica Domnului („Care ești mai cinstită decât heruvimii și mai slăvită fără de asemănare decât serafimii", dând astfel mărturie despre participarea Maicii Domnului la slava dumnezeiască mai profund și mai deplin decât participarea tuturor puterilor îngerești și ale oamenilor) și pe sfinți, nu este altceva decât expresia recunoștinței omului pentru filiația pe care harul dumnezeiesc o împlinește în el și prin care acesta este înfiat întru cele de Sus, trecând de la moarte la viață, și de la blestemul păcatului la slava împărtășirii din cele dumnezeiești.

---

***Referințe:***

[1] Bria [1994], p. 132; [2] Sofronie [2003], p. 274.

***A se vedea și:***

energie.

# dualism

(din lat. *dualis* = din două entități, doi)

**teologie** Dualismul exprimă în filosofie existența a două principii ireductibile (termenul pare a fi fost utilizat, pentru prima oară, în secolul XVIII de Christian Wolf). Ține de dualism opoziția spirit/materie. Versiunea cea mai cunoscută de dualism este cea propusă de Descartes, care teoretizează diferența dintre trup și spirit, cel din urmă înțeles ca substanță imaterială.

În teologia creștină, dualismul îmbracă prin excelență forma afirmării opoziției dintre Dumnezeu și diavol, dintre bine și rău, dintre lumină și întuneric.

*A se vedea și*:
antinomie.

**știință** Contextul în care conceptul de dualism este larg utilizat în științe este acela al fizicii cuantice, fizicienii formulând, în secolul XX, așa-numitul „dualism undă-corpuscul". Prin acesta, se exprimă gestul paradoxal de a alătura două noțiuni opuse (în contextul fizicii clasice), dar în mod egal și simultan valabile ca unele care sunt demonstrabile experimental în ceea ce privește obiectul cuantic: acesta din urmă e și undă, și corpuscul, „ține", deci, și de „materie", și de „câmp". De altfel, noțiunile de *materie* și *câmp* nu mai corespund, în forma lor „clasică", exigențelor conceptuale ale fizicii cuantice.

Lumina are caracter corpuscular și ondulatoriu, afirmându-se astfel natura dualistă a luminii.

*A se vedea și*:
cuantic.

## duhovnicie

**teologie** Un preot este duhovnic din momentul în care a primit *duhovnicia*. Aceasta se face, la modul concret, prin gestul de punere a mâinilor episcopului peste capul său și de citire a rugăciunii specifice, care cheamă harul lui Dumnezeu asupra sa în vederea încredințării către el a păstoririi credincioșilor (și) prin intermediul tainei spovedaniei. Duhovnic este, așadar, preotul care a primit binecuvântarea să spovedească. Exercitarea de către acesta a duhovniciei reprezintă stăruirea în gestul de introducere, în prezența Duhului Sfânt, a fiilor duhovnicești, duhovnicul nefiind altcineva decât călăuza creștinului pe teritoriul Duhului prin exercitarea tainei spovedaniei.

Într-un sens mai larg, tot gestul de paternitate duhovnicească este gest de duhovnicie. Părintele duhovnicesc sau spiritual este cel care-l călăuzește pe fiul duhovnicesc în a trăi după harul Duhului Sfânt, în Hristos „murind" omul *psychikos*, omul psihologic, pentru a învia omul *pneumatikos*, omul duhovnicesc. Paternitatea duhovnicească se poate exersa (și) de către oameni nehirotoniți, părintele duhovnicesc putând fi un laic (sau un călugăr nehirotonit) și, desigur, de către preoții (sau episcopii care sunt, de altfel, necesarmente) duhovnici. Dacă, însă, pentru monahi, părintele duhovnicesc nehirotonit poate da binecuvântare, în principiu, ca și duhovnicul, pentru ca aceștia să se poată împărtăși cu sfintele taine, pentru mireni această binecuvântare poate veni doar prin duhovnic (a se vedea, în acest sens, experiența trăirii duhovniciei în Sfântul Munte Athos).

În sens și mai larg, orice gest, sau experiență, sau lucru care privește viața creștină întru Duhul Sfânt și orice revelează fundamentul spiritual al fenomenelor și ancorarea structurală a acestora în Dumnezeu ține de duhovnicie. Duhovnicia înseamnă a-L putea vedea pe Dumnezeu prin toate cele ce aparțin lumii și care se arată astfel transparente către El.

*A se vedea și*:
părinte, spiritualitate.





## eclezial

(din gr. *ekklesia* = adunare, Biserică; în democrația atenian, adunarea generală a cetățenilor)

**teologie** Care ține de Biserică, în sensul că exprimă conștiința Bisericii.

*A se vedea*: biserică.

## ecumenism

(din gr. *oikoumene* = pământ locuit, lume)

**teologie** Ecumenismului mărturisit de ortodoxie îi este paradigmatic momentul Cincizecimii. Atunci are loc pogorârea Duhului Sfânt în chip de limbi de foc peste comunitatea rugătoare, pe care o sfințește și harismatic o întemeiază ca Trup al lui Hristos — Biserica. „Îmbrăcați cu putere de Sus", botezați cu focul revărsat de Duhul Sfânt, trăind „beția" încredințării Împărăției în inimile lor și purtați de iubirea cu care inimile lor ardeau pentru Hristos, apostolii vor ieși curajoși în lume, pentru a-L propovădui pe Hristos tuturor, până chiar la marginile pământului (*oikoumene*). Momentul marchează harismatic începutul misiunii Bisericii ca „frământătură" chemată să ducă la „dospirea" lumii întregi, a universului întreg, a cărui vocație eshatologică este de a deveni „cer nou și pământ nou". Erau de față oameni veniți din toate colțurile imperiului, „bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer" (*Ioan*, 2, 5), „parți, și mezi, și elamiți, și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, î
cea de lângă
iudei și proze
2, 9-11). Prez
culturi diferi
diferite, nu v
în fața unități
lor de Însuși
regăsi „pătru
trăind un ha
iubirii în juru
de plinătate
neputincioa
și culturale.
Bisericii er
autentice cu
Duhul dăde
corecta rap
ția Duhului
înțelegere
numai că n
amestece
(gest de ne
petențe, or
care va cor
degenerare
la a confesa
în Dumne
dar dădea
rale a teol
bogăția ori
Înălțimi. I
orizontale
ascensiona
Prin Ci
doxiei co
ortodoxiei
de Biseric
cu Hristo
lumea înt
(re)cunoa
Biserică.

## eclezial

(din gr. *ekklesia* = adunare, Biserică; în democrația ateniană, adunarea generală a cetățenilor)

**teologie** Care ține de Biserică, în sensul că exprimă conștiința Bisericii.

*A se vedea*: biserică.

## ecumenism

(din gr. *oikoumene* = pământ locuit, lume)

**teologie** Ecumenismului mărturisit de ortodoxie îi este paradigmatic momentul Cincizecimii. Atunci are loc pogorârea Duhului Sfânt în chip de limbi de foc peste comunitatea rugătoare, pe care o sfințește și harismatic o întemeiază ca Trup al lui Hristos — Biserica. „Îmbrăcați cu putere de Sus", botezați cu focul revărsat de Duhul Sfânt, trăind „beția" încredințării Împărăției în inimile lor și purtați de iubirea cu care inimile lor ardeau pentru Hristos, apostolii vor ieși curajoși în lume, pentru a-L propovădui pe Hristos tuturor, până chiar la marginile pământului (*oikoumene*). Momentul marchează harismatic începutul misiunii Bisericii ca „frământătură" chemată să ducă la „dospirea" lumii întregi, a universului întreg, a cărui vocație eshatologică este de a deveni „cer nou și pământ nou". Erau de față oameni veniți din toate colțurile imperiului, „bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer" (*Ioan*, 2, 5), „parți, și mezi, și elamiți, și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliți, cretani și arabi" (*Fapte*, 2, 9-11). Prezența oamenilor formați în culturi diferite, cu moduri de înțelegere diferite, nu va constitui nici un obstacol în fața unității aduse cu putere în inimile lor de Însuși Duhul Sfânt. Cu toții se vor regăsi „pătrunși la inimă" (*Fapte*, 2, 37), trăind un haric „împreună" ca unitate a iubirii în jurul lui Hristos și bucurându-se de plinătatea darului Duhului care făcea neputincioase toate barierele lingvistice și culturale. Prin Duhul Sfânt, unitatea Bisericii era trăită ca darul întâlnirii autentice cu Hristos, despre Care Însuși Duhul dădea mărturie în inimile lor. Iar corecta raportare la Hristos purta garanția Duhului, a Cărui tâlcuire – erminie de înțelegere duhovnicească în inimi nu numai că nu-i îngăduia culturalului să se amestece cu descoperirea dată de Sus (gest de nepermisă amestecare de competențe, omenească și dumnezeiască, și care va conduce, mai târziu în istorie, la degenerarea către confesionalitate, adică la a confesa, a mărturisi, a avea o credință în Dumnezeu diferită de cea ortodoxă), dar dădea mărturia vocației transculturale a teologiei, chemată să fertilizeze bogăția oricărei culturi prin darul dintru Înălțimi. I se adaugă astfel, dimensiunii orizontale a culturii omului, cea verticală, ascensională, către Dumnezeu.

Prin Cincizecime, ecumenismul ortodoxiei constituie deopotrivă mărturia ortodoxiei ecumenismului propovăduit de Biserică, întrucât adevărata întâlnire cu Hristos și, apoi, vestirea Lui către lumea întreagă este posibilă doar întru (re)cunoașterea Sa prin Duhul Sfânt, în Biserică. Veșnic același, Hristos poate fi

întâlnit real în orice epocă și orice cultură prin lucrarea harului. Raportarea reală, autentică, la El, pentru a fi cu adevărat o raportare din interior, nu se poate face, însă, decât printr-o cultură a Duhului, în sensul minunatei intuiții a părintelui Rafail Noica. Hristos trebuie descoperit „cu ochii lui Dumnezeu", iar Duhul Sfânt are misiunea acestei descoperiri printre oameni odată cu pogorârea Sa la Cincizecime și cu întemeierea văzută a Bisericii. Hristos nu poate fi afirmat ca Fiu al lui Dumnezeu decât întru Duhul Sfânt, prin descoperire dumnezeiască, și nu prin cugetare culturală autonomă față de lumea creată — „sufletul dintr-odată vede pre Domnul și-L recunoaște. [...] În Duhul Sfânt se cunoaște Domnul și Duhul Sfânt umple întreg omul: și sufletul, și mintea, și trupul. Așa se cunoaște Domnul, și în cer, și pe pământ", spune sfântul Siluan Athonitul.[1] Cultura Duhului este răspunsul dat de Dumnezeu la babilonia culturilor lumii. Reflectarea lui Dumnezeu în atâtea și atâtea fațete — care, departe de a reprezenta o „îmbogățitoare" diversitate culturală, ascund, cel mai adesea, neputința sesizării adevăratului chip dumnezeiesc, urmare a teologhisirii nevolnice, cugetate autonom și prin inimă opacificată de păcat, atât de departe de acel „fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" — își găsește soluția reală în momentul Cincizecimii, moment al unirii limbilor și culturilor întru Unul Duhul Sfânt, fără alterare sau nivelare, întărite lăuntric de un suflu proaspăt, dumnezeiesc, regenerator și unificator. Duhovnicia este transculturală, nepartizană față de culturile veacului, dar deopotrivă unificatoare fără a fi depersonalizantă și nivelatoare, întrucât omul format în orice cultură găsește în Hristos, în întâlnirea autentică cu El, răspunsul la întrebările sale existențiale. Or, numai întâlnirea autentică cu Hristos face posibilă mărturisirea Lui mai departe, lumii întregi. Iar ecumenismul Cincizecimii este prelungit în chip firesc în Biserică prin prezența lui Hristos până la sfârșitul veacurilor, în dăruirea Sa euharistică. Prin liturghie, repetată la infinit Pogorâre a Duhului în chip de limbi de foc peste comunitatea rugătoare și peste darurile destinate prefacerii, ecumenismul Bisericii nu este altul decât prelungirea momentului Cincizecimii, vestirea lui Hristos cel întâlnit realmente prin împărtășire, liturgic, lumii întregi. De remarcat, în acest context, diferența esențială dintre ecumenismul Bisericii și ceea ce propune mișcarea ecumenică din contemporaneitate, cea care a fost inițial, dinspre protestantism, o dorită

*[...] mișcare de refacere a unității văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei, datorită factorilor teologici și neteologici, pe calea acordurilor și dialogului teologic, a mărturiei comune, a cooperării și asistenței reciproce*[2],

și a reprezentat încercarea

*[...] confesiunilor ieșite din Reforma secolului XVI de a relua dialogul cu Bisericile istorice, tradiționale*[3].

Această încercare poate fi văzută ca o mărturie a căutării de identitate în interiorul protestantismului, care trăiește tragedia unui creștinism „eliberat" de o parte din trăsăturile sale esențiale. Ortodoxia vede, însă, în unirea cu Hristos prin Tainele Bisericii și prin preoția sacra-





mentală, adevărata și autentica unitate la care cheamă Însuși Hristos neamul omenesc. Unit cu Hristos înseamnă să faci parte din Trupul Său — Biserica:

*Una este dialogul ecumenic și alta este dialogul ecumenist. Ca Biserică Ortodoxă, noi putem fi în dialog cu reprezentanții lumii, rămânând neclintit credincioși, până la iotă, învățăturii noastre ortodoxe și nefăcând pogoăminte în sensul diluării vinului nostru cu apă, pentru a ajunge la unitate cu ceilalți. Acest lucru îl fac ecumeniștii.*[4]

Biserica este ecumenică, întâi de toate, prin însăși liturghia sa. Biserica se roagă întruna pentru unitate. Biserica este ecumenică prin mărturia dată lumii întregi (*oikoumene*) privind natura adevărată a creștinismului trăit la cotele sale maxime de către cei care ajung la sfințenie, astăzi ca și întotdeauna în istorie. Sfinții dau mărturia cea mai autentică în Biserică. Dar citirea critică a acestor mărturii într-o cheie de lectură rigorist hiperdefensivă, fie și în numele ortodoxiei, poate duce la dezastruoase căderi din ortodoxie, în măsura în care

*[...] diavolul exploatează acest devotament către Dumnezeu al unor creștini și are loc o schismă în trupul Bisericii. Una este să-ți exprimi dezacordul cu o mișcare a Bisericii și alta este să-i condamni, din pricina aceasta, pe conducătorii Bisericii și astfel să te afli în afara ei.*[5]

Cum poate fi trăită dimensiunea ecumenică la nivel personal? Întâi de toate, ca gest de Cincizecime trăită lăuntric, prin încredințarea lăuntrică lui Dumnezeu prin gestul rugăciunii. Adunarea în

mentală, adevărata și autentica unitate la care cheamă Însuși Hristos neamul omenesc. Unit cu Hristos înseamnă să faci parte din Trupul Său — Biserica:

> *Una este dialogul ecumenic și alta este dialogul ecumenist. Ca Biserică Ortodoxă, noi putem fi în dialog cu reprezentanții lumii, rămânând neclintit credincioși, până la iotă, învățăturii noastre ortodoxe și nefăcând pogoăminte în sensul diluării vinului nostru cu apă, pentru a ajunge la unitate cu ceilalți. Acest lucru îl fac* ecumeniștii.[4]

Biserica este ecumenică, întâi de toate, prin însăși liturghia sa. Biserica se roagă întruna pentru unitate. Biserica este ecumenică prin mărturia dată lumii întregi (*oikoumene*) privind natura adevărată a creștinismului trăit la cotele sale maxime de către cei care ajung la sfințenie, astăzi ca și întotdeauna în istorie. Sfinții dau mărturia cea mai autentică în Biserică. Dar citirea critică a acestor mărturii într-o cheie de lectură rigorist hiperdefensivă, fie și în numele ortodoxiei, poate duce la dezastruoase căderi din ortodoxie, în măsura în care

> [...] *diavolul exploatează acest devotament către Dumnezeu al unor creștini și are loc o schismă în trupul Bisericii. Una este să-ți exprimi dezacordul cu o mișcare a Bisericii și alta este să-i condamni, din pricina aceasta, pe conducătorii Bisericii și astfel să te afli în afara ei.*[5]

Cum poate fi trăită dimensiunea ecumenică la nivel personal? Întâi de toate, ca gest de Cincizecime trăită lăuntric, prin încredințarea lăuntrică lui Dumnezeu prin gestul rugăciunii. Adunarea în



rugăciune îl unifică interior pe om din toată babilonia gândurilor dispersate și-l face un singur cuget și o singură dorire a inimii prin puterea de viață făcătoare a unei adevărate Cincizecimi lăuntrice. Contemplarea lăuntrică începe, însă, nu prin cunoștințe, ci prin gestul pocăinței, al convertirii lăuntrice. Miră astăzi, oare, faptul că sfântul Grigorie Palama îi adresa poporului creștin, la vremea sa, o omilie intitulată „La pogorârea și trimiterea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii. Despre pocăință"?[6] Nu este aici tocmai semnul explicit al legăturii dintre gestul pocăinței, care-l coboară pe om din înălțarea bolnăvicioasă a propriului eu (produsă prin mândrie), și urmarea acestui gest, gustarea harului dumnezeiesc, adevărată Cincizecime? În creștinism, pocăința este terenul fertil pregătitor al Cincizecimii:

> *A-și vedea propriul păcat este începutul contemplării. Neapărat trebuie subliniat* [spune arhimandritul Sofronie Saharov, un trăitor contemporan al luminii necreate, considerat de mulți un al doilea sfânt Grigorie Palama — *n.n.*] *că aceasta este cu putință pretutindeni, în orice vreme, în orice condiție exterioară. Nici fuga în pustie, nici îndepărtarea de oameni, nici teologia științifică, nici vreo psihologie atentă, nici conceptualizarea filosofică sau abordarea rațională a Evangheliei, nimic asemănător celor mai de sus nu constituie esența contemplării duhovnicești. Bineînțeles că și ieșirea în pustie sau zăvorârea, precum și alte mijloace de a se însingura se pot arăta a fi un privilegiu prețios, căci constituie niște condiții prielnice unei adânci pocăințe, în afara căreia toată lucrarea noastră, precum și orice chip al nevoinței se preface într-o*

*simplă întreprindere omenească, în esență prea puțin folositoare mântuirii. Prin cea dureroasă pocăință se pogoară Duhul Sfânt peste om, ducându-l în sfera vieții dumnezeiești. Cu cât mai încordată este tânjirea pocăinței, cu atât mai puternic lucrează în noi Însuși Dumnezeu.*[7]

Iată, deci, că tăria și intensitatea Cincizecimii trăite lăuntric sunt dependente de intensitatea cu care omul, scârbit de propria-i mizerie, își plânge păcatul și dorește, implorând, ajutor dumnezeiesc. Perspectiva arhimandritului Sofronie este întărită de fiul său duhovnicesc, ieromonahul Rafail, care vede înnoirea omului în Hristos ca pe un gest de împărtășire din ce revarsă Duhul Sfânt prin pogorârea Sa, împărtășire actualizată și permanentizată prin rugăciunea Bisericii:

*Izvorul, pentru cei ce au iubit arătarea lui Hristos (II Tim., 4, 8), este acolo unde Domnul, pentru veșnicie l-a înnoit pe om, împărțindu-le apostolilor și celor ce erau împreună cu ei, ca niște limbi de foc, Duhul Adevărului, Duh pe Care până astăzi Îl cerem spre înnoire în sfintele liturghii și în slujbele noastre bisericești.*[8]

E limpede, așadar, că nu competența omenească oferă discernământ duhovnicesc, sau unificarea interioară a omului, sau unitatea într-un singur cuget a oamenilor în Hristos, ci puterea unificatoare a Duhului. Arhimandritul Sofronie poate părea aspru în această privință, posibil „neecumenic", însă asprimea lui aparentă exprimă, în fapt, marea-i îngrijorare și preocupare, purtătoare de sfințenie, privind riscul de pervertire a gestului teologic prin amestecarea unor competențe strict omenești. El propune ca martor al





cuvântului său să fie Însuși Duhul Sfânt, gest purtător de infinită responsabilitate duhovnicească și pe care numai un aproapiat al Duhului și-l poate permite:

*Eu v-am spus deja, și încă nu o singură dată, însă Duhul mă silește să repet. Mai înainte de a mă duce de la voi — iar sfârșitul vieții mele este aproape, desigur —, aș dori ca voi să vă mântuiți de aberația de care suferă lumea contemporană în planul teologiei, ca să nu scoată cineva vreo teorie neadevărată despre Dumnezeu, care să dezbine lumea creștină. Gândiți-vă că la Geneva, în Centrul mondial al unirii bisericilor, sunt peste două sute de doctori în teologie cu păreri diferite! De unde […]? Căci Dumnezeu unul este. Și cum se întâmplă că există confesiuni care le urăsc pe celelalte și le prigonesc? […] Eu nu iau parte la mișcarea ecumenică. Dar ideea mea ar fi următoarea: adunați-vă și socotiți cum este cu putință a trăi fără păcat. […] Așa, ca să se descopere adevărata cunoaștere, noi vom urma principiul: „Învrednicește-ne, Doamne, în ziua aceasta, fără de păcat a ne păzi noi".*[9]

Spiritualitatea ortodoxă este, așadar, precisă: trăiește prezența Duhului și Hristos se va mărturisi prin tine lumii întregi. Mai mult, vei iubi nu cum iubește omul, adeseori interesat, ci învățând de la Hristos Cel prezent în tine dăruirea. Vei găsi astfel cuvânt în limbile tuturor înțelegerilor pentru a-L mărturisi pe Hristos, întrucât Duhul Îl va mărturisi prin tine. Principiul unității creștinilor rămâne în veac Hristos, iar nu eventuale adeziuni la idei comune produse prin competență strict omenească și care riscă să producă ideologii. Ortodoxia poartă conștiința



păstrării lui Hristos întreg prin tot ceea ce Hristos Însuși i-a încredințat Bisericii dintru începuturi. Iar Hristos Însuși este Adevărul. Niciodată o viziune de tipul:

*[…] în ecumenism, nici o Biserică nu pretinde că are adevărul total, ci se mărturisește doar depozitara unor fragmente ale Adevărului. Fiecare mărturisește, așadar, că a pierdut Adevărul și se străduiește să-l regăsească împreună cu alte Biserici care l-au pierdut și ele.*[10]

nu va fi asumată în Ortodoxie, ca una care lovește în conștiința noastră faptul că Hristos-Adevărul e pe deplin prezent în Biserica Sa. În consecință, unitatea dintre creștinii ortodocși și ceilalți creștini, unitate care se bazează pe refuzul unui gest de putere lumesc, fie el ideologic, cultural, politic, economic sau de altă natură, este unitatea hotărâtă de măsura în care fiecare și-L asumă pe Hristos. Singura unitate posibilă este prin Duhul, prin care Hristos i se mărturisește deplin omului. Unitatea Cincizecimii nu este uniformizatoare, ci simfonică:

*Luați atunci drept anarhie […] diversitatea Cincizecimii* [răspunde un monah athonit la observația că limba latină a cimentat între ele națiunile catolice și „a consacrat unitatea romană în fața anarhiei care i se reproșează Ortodoxiei" — *n.n.*]. *Unitatea romană este mai cu seamă de ordin juridic, administrativ și abstract, tinzând către un centralism. Unitatea ortodoxă, din contră, stă în credința comună tuturor Bisericilor autocefale; este o unitate interioară, doctrinală și sacramentală, cea a primelor comunități creștine care se ajută între ele să rămână libere unele față de celelalte, în respectul*

păstrării lui Hristos întreg prin tot ceea ce Hristos Însuși i-a încredințat Bisericii dintru începuturi. Iar Hristos Însuși este Adevărul. Niciodată o viziune de tipul:

> *[…] în ecumenism, nici o Biserică nu pretinde că are adevărul total, ci se mărturisește doar depozitara unor fragmente ale Adevărului. Fiecare mărturisește, așadar, că a pierdut Adevărul și se străduiește să-l regăsească împreună cu alte Biserici care l-au pierdut și ele.*[10]

nu va fi asumată în Ortodoxie, ca una care lovește în conștiința noastră faptul că Hristos-Adevărul e pe deplin prezent în Biserica Sa. În consecință, unitatea dintre creștinii ortodocși și ceilalți creștini, unitate care se bazează pe refuzul unui gest de putere lumesc, fie el ideologic, cultural, politic, economic sau de altă natură, este unitatea hotărâtă de măsura în care fiecare și-L asumă pe Hristos. Singura unitate posibilă este prin Duhul, prin care Hristos i se mărturisește deplin omului. Unitatea Cincizecimii nu este uniformizatoare, ci simfonică:

> *Luați atunci drept anarhie* […] *diversitatea Cincizecimii* [răspunde un monah athonit la observația că limba latină a cimentat între ele națiunile catolice și „a consacrat unitatea romană în fața anarhiei care i se reproșează Ortodoxiei" — *n.n.*]. *Unitatea romană este mai cu seamă de ordin juridic, administrativ și abstract, tinzând către un centralism. Unitatea ortodoxă, din contră, stă în credința comună tuturor Bisericilor autocefale; este o unitate interioară, doctrinală și sacramentală, cea a primelor comunități creștine care se ajută între ele să rămână libere unele față de celelalte, în respectul reciproc al limbilor și al obiceiurilor locale. Este unitatea în diversitate, o simfonie, nu un monolog.*[11]



Este o simfonie în care Hristos, prin diferitele Sale instrumente, suflă aceeași suflare a Duhului. Diversitatea nu constă în măsuri mai mult sau mai puțin individualiste de a-L primi pe Hristos, ci exprimă unicitatea și frumusețea sunetului fiecărui instrument în parte, care se dăruiește deplin, în întregime, în a-L primi și exprima pe Hristos, atât personal, cât și în conlucrare cu celelalte. În privința unității pe care o resimte creștinul ortodox față de ceilalți creștini, demersul nu poate fi decât unul: chemarea acestora de a face parte din aceeași simfonie a dăruirii depline lui Hristos. De aceea, în viziune ortodoxă, măsurile în care-L poartă pe Hristos în sine tot creștinul sunt deopotrivă măsurile unirii sale cu ceilalți creștini și, deci, ale participării sale la simfonia comună. Ortodoxia este, în acest sens, prin excelență ecumenică, întrucât dorul creștinului ortodox este unul singur: cum să ajungă să-L poarte pe deplin pe Hristos în el, cum să ajungă ca Hristos să se exprime deplin în el, până la măsurile pauline ale lui „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine".

---

***Referințe:***

[1] Sofronie [2003], p. 78; [2] Bria [1994], p. 256; [3] *Ibidem*, p. 256; [4] Efrem [2001], p. 178; [5] *Ibidem*, p. 70; [6] Sf. Grigorie Palama [2004], pp. 45-58; [7] Sofronie [2003], p. 263; [8] *Ibidem*, pp. 286-287 (postfață de R. Noica), [9] Sofronie [2004], pp. 162-165; [10] Biès [2006], pp. 180-181; [11] *Ibid.*, p. 171.

***A se vedea și:*** biserică, liturghie.

# educație

(din lat. *educare* = a hrăni, a purta de grijă)

**știință**/**teologie** Dacă educația este acea „acțiune care vizează a face din copil un om împlinit"[1], conceptul se poate arăta relevant înțelegerii raporturilor contemporane dintre știință și teologie în măsura în care constatăm că ambele demersuri, prin competențe specifice, propun edificarea omului printr-un proces de șlefuire progresivă, ambele structurându-se ca gesturi de devenire a omului întru cunoaștere. Dacă, în Antichitate, educația servea transmiterii cunoștințelor și edificării omului după paradigma unei culturi, modernitatea propune, începând cu Descartes (*Discurs asupra metodei*) și alți inițiatori, o educare a gândirii după norme care să-i asigure eficiența. Acest gest marchează trecerea de la perioada de copilărie către cea adultă, a cunoașterii de tip științific.

Educația contemporană, formală sau informală, este, însă, tot mai departe azi de chipul clasic, în care ucenicul făcea ucenicie la picioarele maestrului sau ale părintelui său. Educația reprezintă azi, cel mai adesea, un gest de achiziție de informație, eventual de deprinderi, dar mai puțin de modelare a omului întru o paternitate pe care numai teologia nu a evacuat-o până astăzi din demersul său de manifestare. Din punct de vedere teologic, continuăm să vedem în educație gestul prin care Hristos le împărtășea ucenicilor Săi, la modul concret, ceea ce El Însuși trăia, și anume viața Sa dumnezeiească. Educația teologică nu poate fi gest formal de transmitere de cunoștințe. Cunoașterea teologică academică rămâne vie în măsura în care nu se decuplează de la viața însăși, în măsura în care refuză absolutizarea academismului ei prin cădere în formalism. Teologia rămâne gest de devenire întru viața prin care i se împărtășește copilului duhovnicesc, în relația sa cu harul dumnezeiesc, ceea ce trăiește părintele său întru Hristos. Teologia este, prin excelență, „educație", în măsura în care vizează împlinirea omului în Hristos, omul-Dumnezeu, în măsura în care se caută șlefuirea continuă a omului în coordonatele pedagogiei harului dumnezeiesc exprimat prin intermediul paternității duhovnicești.

---

*Referințe*:

[1] S. Solère-Queval, *Éducation* (*Educație*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 235.

*A se vedea și*: teologie.

# energie

(din gr. *energeia* = activitate; lucrare)

**știință** Fizicianul Richard Feynman arată că principala caracteristică a energiei este aceea de a fi conservată. Energia a devenit un concept utilizat în fizică în strânsă legătură cu enunțarea și aplicabilitatea principiului conservării energiei (ceea ce propunea, în 1887, fizicianul Max Planck, ca o perspectivă de pionierat). Mai mulți fizicieni celebri, printre care Carnot, Joule, Mayer, Helmholtz, Thomson au fost implicați în dezvoltarea riguroasă a acestui principiu semnificativ al fizicii.





În ceea ce privește termenul *energie*, el a fost introdus în vocabularul fizicii de Jean Bernoulli. Acesta, într-o scrisoare adresată lui Varignon la 26 ianuarie 1717, definea energia ca fiind produsul forței aplicate unui corp prin deplasare infinitezimală. Mai târziu, fizicienii din secolul XIX (unii dintre ei menționați anterior) au dezvoltat la nivelul unor implicații conceptul de energie, în strânsă legătură cu manifestarea principiului conservării energiei.

Energia fizică e strâns legată de interacțiunea fizică. Fizica actuală cunoaște patru tipuri fundamentale de interacțiuni. Interacțiunea tare este cea care se exercită între hadroni. Interacțiunea electromagnetică acționează asupra particulelor încărcate electric. Intercațiunea slabă se exercită între leptoni și hadroni. A patra interacțiune este cea gravitațională. Au existat teorii de unificare a acestor interacțiuni. Fizicianul Abdus Salam spunea, în 1982, că interacțiunile sunt manifestări ale unei singure forme de energie. S-a reușit unificarea interacțiunilor tare, electromagnetică și slabă. Fizicienii sunt în căutarea unei teorii unificate inclusiv cu gravitația (dar energia necesară experimentării unificării nu va putea fi atinsă niciodată în acceleratoarele nucleare). Domeniul unificării interacțiunilor se află în plină dinamică și pune în relație microfizica și cosmologia. Concepția din fizica cuantică, dublată de teoria relativității generalizate, a evidențiat realitatea unei lumi aflate în mișcare, bazată pe energii, interacțiuni și interconexiuni. Nu mai avem de-a face cu un univers static, bazat pe o substanță imuabilă și o materie amorfă.[1]

---

În ceea ce privește termenul *energie*, el a fost introdus în vocabularul fizicii de Jean Bernoulli. Acesta, într-o scrisoare adresată lui Varignon la 26 ianuarie 1717, definea energia ca fiind produsul forței aplicate unui corp prin deplasare infinitezimală. Mai târziu, fizicienii din secolul XIX (unii dintre ei menționați anterior) au dezvoltat la nivelul unor implicații conceptul de energie, în strânsă legătură cu manifestarea principiului conservării energiei.

Energia fizică e strâns legată de interacțiunea fizică. Fizica actuală cunoaște patru tipuri fundamentale de interacțiuni. Interacțiunea tare este cea care se exercită între hadroni. Interacțiunea electromagnetică acționează asupra particulelor încărcate electric. Intercațiunea slabă se exercită între leptoni și hadroni. A patra interacțiune este cea gravitațională. Au existat teorii de unificare a acestor interacțiuni. Fizicianul Abdus Salam spunea, în 1982, că interacțiunile sunt manifestări ale unei singure forme de energie. S-a reușit unificarea interacțiunilor tare, electromagnetică și slabă. Fizicienii sunt în căutarea unei teorii unificate inclusiv cu gravitația (dar energia necesară experimentării unificării nu va putea fi atinsă niciodată în acceleratoarele nucleare). Domeniul unificării interacțiunilor se află în plină dinamică și pune în relație microfizica și cosmologia. Concepția din fizica cuantică, dublată de teoria relativității generalizate, a evidențiat realitatea unei lumi aflate în mișcare, bazată pe energii, interacțiuni și interconexiuni. Nu mai avem de-a face cu un univers static, bazat pe o substanță imuabilă și o materie amorfă.[1]



***Referințe:***

[1] Françoise Balibar, *Énergie (physique)* [*Energie (fizică)*], *apud* Lecourt [1999], pp. 342-347.

***A se vedea și:*** natură.

**teologie** În dialogul dintre teologie și știință, atunci când se abordează realitatea energiei, trebuie evitate confuziile. Energia „necreată", despre care dă mărturie teologia, înseamnă altceva decât energia creată, fizică. Energia necreată înseamnă harul lui Dumnezeu, care izvorăște din ființa divină și se manifestă prin Persoanele dumnezeiești. Tradiția ortodoxă afirmă caracterul necreat al harului. În disputele cu Varlaam, arătând că lumina taborică e necreată, sfântul Grigorie Palama evidențiază faptul că harul este o energie necreată, împărtășită prin experiența duhovnicească și eclezială.

Energiile necreate arată modul de a fi al lui Dumnezeu și susțin întreaga creație. Dumnezeu este prezent în lume prin energiile necreate. Atât transcendența lui Dumnezeu față de lume, cât și imanența Sa în creație se explică prin energiile necreate care constituie puntea de legătură dintre Dumnezeu și creație. Energiile divine pătrund întreaga existență. Energiile necreate nu presupun cu necesitate crearea lumii, ci sunt relaționate de voința lui Dumnezeu. Energiile necreate se manifestă prin lumina cea neapropiată, în care se sălășluiește Dumnezeu (*I Tim.*, 6, 12).

Teologia energiilor necreate constituie o învățătură de referință, specifică Tradiției ortodoxe, exprimând modul concret de unire a lui Dumnezeu cu omul.

Energia necreată este:

*[...] slava în care le apărea Dumnezeu dreptilor acelora din Vechiul Testament, este lumina eternă care pătrunde natura umană a lui Hristos și care la Schimbarea la față le-a dovedit Apostolilor dumnezeirea Sa; este harul cel necreat și îndumnezeitor, împărtășit sfinților Bisericii care trăiesc în unire cu Dumnezeu; în sfârșit, este Împărăția lui Dumnezeu, în care drepții vor străluci la rându-le ca soarele. [...] Dogma cu privire la energii nu este o concepție abstractă, o distincție pur intelectuală: aici este vorba de o foarte concretă realitate de ordin religios, cu toate că este greu de înțeles. Iată de ce această învățătură se exprimă antinomic: prin modul lor de purcedere, energiile anunță o deosebire negrăită — ele nu sunt Dumnezeu în ființa Sa — și, totodată, fiind nedespărțite de ființă, ele mărturisesc despre unitatea ființei cea simplă a lui Dumnezeu.*[2]

Energiile necreate nu sunt depărtate de viața desăvârșită a Sfintei Treimi. Există o strânsă legătură între ființa, persoanele și energiile dumnezeiești. Sfântul Dionisie Areopagitul arată că energiile exprimă multele numiri ale lui Dumnezeu: viață, dreptate, înțelepciune, putere, dragoste și alte numiri care ne rămân necunoscute. Energiile fac să fie cunoscută viața Sfintei Treimi în plan iconomic, în lucrările Treimii. În manifestarea iconomică a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl, comunicându-se prin Fiul Său în Duhul Sfânt. Energiile necreate exprimă modul dumnezeiesc de a fi, la care avem acces prin experiența harului:

*Energiile dumnezeiești sunt în toate și în afară de toate. Trebuie să ne ridicăm mai presus de ființa creată, să părăsim orice contact cu făpturile, spre a ajunge la unirea cu raza dumnezeirii, după cuvântul lui Dionisie Areopagitul. Și totuși, aceste raze dumnezeiești pătrund universul creat, sunt cauza existenței sale. [...] Dumnezeu a creat totul prin energiile Sale. Actul creației stabilește o legătură a energiilor dumnezeiești cu ceea ce nu este Dumnezeu. Este o limitare, o determinare a iradierii nesfârșite și veșnice a lui Dumnezeu care devine cauza ființei mărginite și trecătoare. Căci energiile nu produc lumea creată chiar prin faptul că ele există, prin faptul că ele sunt purcederile firești ale ființei. Altminteri, sau lumea ar fi fără de sfârșit și veșnică precum Dumnezeu, sau energiile nu ar fi decât manifestări mărginite și vremelnice ale lui Dumnezeu. Așadar, energiile dumnezeiești, în ele însele, nu sunt raporturi între Dumnezeu și natura creată, ci intră în legătură cu ceea ce nu este Dumnezeu; ele trag lumea la existență prin voința lui Dumnezeu. [...] Această voință a creat totul prin energii, pentru ca natura creată să ajungă în mod liber la unirea cu Dumnezeu în aceleași energii.*[3]

---

***Referințe:***
[2] Lossky [1993], p. 105; [3] *Ibid.*, pp. 116-117.

***A se vedea și:*** har.

## entropie

(din gr. *en* + *trope* = schimbare, alterare)

**știință** Entropia este o mărime termodinamică, a cărei valoare depinde de starea fizică a sistemului, este o „măsură a dezordinii": când un pahar se sparge,





se produce printr-o creștere a entropi
(a gradului de dezordine), în timp
operația inversă, refacerea în sens inve
a paharului din cioburi (în afara gestul
de a filma spargerea, respectiv de a re
filmul în sens opus) este imposibilă —
ar presupune o reducere a entropiei.
sistemele naturale tind întotdeauna că
o creștere a entropiei, ceea ce expri
legea a doua a termodinamicii: în tim
oricărui proces, entropia unui sist
izolat rămâne la fel sau crește. Proce
în care entropia rămâne constantă s
numite *reversibile*, iar cele în care cr
sunt numite *ireversibile*, fiindcă „nu ex
o posibilitate realistă ca sistemul să
ajungă în starea inițială".[1]

*Tendința de creștere a entropiei se ex
prin faptul că numărul de stări po
de dezordine, pe care un sistem le
avea, este mai mare decât număr
stări de mai multă ordine, făcând s
de dezordine mai probabilă. De exe
entropia stării ordonate a molecule
apă într-un cristal de gheață e mai
decât cea în care cristalul este ame
cu apă lichidă. Diferența de entrop
respunde transferului de căldură n
cristalului pentru a se topi.*[2]

Entropia poate fi definită ca

*[...] măsură a indisponibilității de
gie a unui sistem pentru lucru m
Un sistem izolat, în echilibru perf
entropia maximă și, în felul acesta,
energie pentru a săvârși lucru. A
mai uzual, totuși, să definești en
prin intermediul mecanicii statist
termeni de număr de microstări p
ale unui sistem dispunând de o
energie. Fiecare stare macroscopică*

se produce printr-o creștere a entropiei (a gradului de dezordine), în timp ce operația inversă, refacerea în sens invers a paharului din cioburi (în afara gestului de a filma spargerea, respectiv de a reda filmul în sens opus) este imposibilă — ea ar presupune o reducere a entropiei. Or, sistemele naturale tind întotdeauna către o creștere a entropiei, ceea ce exprimă legea a doua a termodinamicii: în timpul oricărui proces, entropia unui sistem izolat rămâne la fel sau crește. Procesele în care entropia rămâne constantă sunt numite *reversibile*, iar cele în care crește sunt numite *ireversibile*, fiindcă „nu există o posibilitate realistă ca sistemul să re-ajungă în starea inițială".[1]

*Tendința de creștere a entropiei se explică prin faptul că numărul de stări posibile de dezordine, pe care un sistem le poate avea, este mai mare decât numărul de stări de mai multă ordine, făcând starea de dezordine mai probabilă. De exemplu, entropia stării ordonate a moleculelor de apă într-un cristal de gheață e mai mică decât cea în care cristalul este amestecat cu apă lichidă. Diferența de entropie corespunde transferului de căldură necesar cristalului pentru a se topi.*[2]

Entropia poate fi definită ca

[…] *măsură a indisponibilității de energie a unui sistem pentru lucru mecanic. Un sistem izolat, în echilibru perfect, are entropia maximă și, în felul acesta, nu are energie pentru a săvârși lucru. Azi este mai uzual, totuși, să definești entropia prin intermediul mecanicii statistice, în termeni de număr de microstări posibile ale unui sistem dispunând de o anume energie. Fiecare stare macroscopică a unui sistem (dată, de exemplu, de temperatura sa, de presiune sau de volum) corespunde mai multor stări microscopice posibile ale sistemului (constituite din aranjamentul și viteza moleculelor). Cu cât e mai mare numărul de posibile microstări corespunzând unei macrostări, cu atât mai mare este entropia sistemului și cu atât mai mare este dezordinea sistemului.*[3]

Entropia este o cantitate fizică măsurabilă, precisă. La temperatura de zero absolut (minus 273,15 grade C) entropia unui corp este zero. Entropia se definește ca fiind k x logD, unde *k* este constanta lui Boltzmann și *D*, o măsură cantitativă a dezordinii atomice din corpul în chestiune, a cărui entropie vrem s-o măsurăm. În ceea ce privește dezordinea, ea este datorată atât agitației termice din corp, cât și diferitelor specii de atomi și de molecule amestecate unele cu altele.

Este meritul lui Erwin Schrödinger de a fi pus în evidență, printr-o lucrare de pionierat, cu ajutorul conceptului de entropie, distincția dintre organismele vii și cele nevii. Schrödinger arată că „materia vie evită descompunerea spre echilibru", altfel spus, viul luptă cu entropia (în terminologia lui Schrödinger, viul „produce entropie negativă"). Astfel că, dacă, în ceea ce privește corpurile nevii, atunci când sunt izolate sau plasate într-un mediu uniform,

[…] *toată mișcarea încetează destul de repede, drept consecință a diferitelor fricțiuni; diferențele de potențial electric și chimic sunt egalizate; substanțele tind să intre în combinație chimică, supunându-se acestei tendințe; temperatura devine uniformă, ca urmare a conducției căldurii.*

*La sfârșit, sistemul întreg se reduce la o porțiune de materie inertă, moartă*[4],

în ceea ce privește organismele vii, prin metabolism (mâncând, bând, respirând și asimilând) ele produc ordine, mergând către o descreștere a entropiei. Evident, prin moarte, organismul trece de la viu la neviu, intrând sub incidența creșterii entropiei; însă, atâta timp cât e în viață, organismul se află într-o continuă luptă cu entropia. Distincția viu/neviu a fost înțeleasă de unii în sensul că „organismele vii nu se supun celei de-a doua legi a termodinamicii". Falsitatea acestei perspective se arată prin faptul că

*[...] sistemul care trebuie luat în considerare nu este numai organismul în sine, și nici măcar comunitatea de organisme vii în chestiune, care nu sunt sisteme izolate (ele sunt într-o crucială și continuă interacțiune cu mediul în care se află), ci, mai curând, sistemul ecologic în întregul său poate fi considerat izolat față de ceea ce acționează în afară. Da, entropia fiecărui organism și a fiecărei comunități de organisme este menținută relativ jos, dar cu prețul creșterii entropiei mediului înconjurător. Entropia întregului sistem ecologic este în creștere.*[5]

De remarcat, deopotrivă, speculațiile de ordin teologic care au văzut în manifestarea legii a doua a termodinamicii o consecință a căderii omului prin păcatul primordial. Astfel, dacă totul tinde către descompunere, spre dezintegrare ca efect al creșterii entropiei, și dacă această creștere a entropiei e asimilabilă dispariției vieții, nu cumva entropia este o urmare a intrării păcatului în lume și a consecinței sale, care este moartea, descompunerea?





Dar atunci, ne putem întreba, cum explicăm, referitor strict la perioada dinainte de căderea omului, formarea, respectiv dilatarea continuă a universului? Oare nu funcționa principiul al doilea al termodinamicii din momentul *Big-Bang*-ului (moment în care universul a pornit în expansiune) și până la apariția vieții, de vreme ce vorbim astăzi de existența unui univers (inflaționar), a cărui evoluție s-a făcut pornind de la o stare de singularitate inițială (densitate uriașă, volum infim, cvasi-nul; termenul *singularitate* trebuie înțeles în sensul său matematic) către ceea ce cunoaștem astăzi, un univers în plină extindere, nemărginit (dar nu infinit)?

---

***Referințe:***

[1] W.R. Stoeger, *Second Law of Thermodynamics* (*A doua lege a termodinamicii*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 889; [2] L.W. Fagg, *Entropy* (*Entropie*), *ibid.*, p. 266; [3] W.R. Stoeger, *art.cit.*, *ibidem*, pp. 889-890; [4] Schrödinger [1986], p. 169; [5] W.R. Stoeger, *art.cit.*, *ibidem*, p. 889.

***A se vedea și:*** măsură, singularitate.

## epifanie

(din gr. *epiphaneia* = apariție, arătare, manifestare)

**teologie**

*Până în secolul IV, sărbătoarea Epifaniei se referea la mai multe evenimente din istoria mântuirii: nașterea după trup a Fiului lui Dumnezeu, închinarea magilor și a păstorilor, Botezul în Iordan și cea dintâi minune la nunta de la Cana Galileii.*



*Toate acestea se sărbătoreau împreună la 6 ianuarie (data solstițiului de iarnă în calendarul de atunci) [...]. În secolul IV, după mutarea solstițiului la 25 decembrie [...], Biserica Romei a fixat sărbătoarea Nașterii Domnului la 25 decembrie, pentru Epifanie păstrând data ei veche, adică de 6 ianuarie. Practica romană a fost preluată în răsărit: către anul 380, Grigorie Teologul o introduce la Constantinopol, iar Ioan Hrisostomul, în aceeași perioadă, o aplică în Biserica Antiohiei.*[1]

*Epifanie* este un termen folosit astăzi de ortodocși în Occident pentru a numi sărbătoarea Botezului Domnului, numită și Bobotează (la 6 ianuarie), moment în care are loc sfințirea mare a apei (așa-numita aghiasmă mare). Catolicii, însă, numesc *epifanie* adorarea Pruncului Iisus de către magi (6 ianuarie), sărbătorire având rolul să afirme dumnezeirea dintru început, de la naștere, a lui Hristos și să contracareze astfel „adopționismul" care afirma că Hristos a devenit receptaculul dumnezeirii doar la botezul Său.[2]

---

***Referințe:***

[1] Bria [1994], p. 146; [2] *Ibidem*, p. 147.

***A se vedea și:*** teofanie.

## epistemologie

(din gr. *episteme* = cunoaștere, știință + gr. *logos* = discurs)

**știință** Epistemologia științifică actuală poate constitui cadru de deschidere și de întâlnire cu diferite forme de cunoaștere.

r atunci, ne putem întreba, cum expli-
, referitor strict la perioada dinainte
ădere omului, formarea, respectiv
area continuă a universului? Oare
ncționa principiul al doilea al termo-
nicii din momentul *Big-Bang*-ului
ent în care universul a pornit în
siune) și până la apariția vieții, de
ce vorbim astăzi de existența unui
s (inflaționar), a cărui evoluție s-a
ornind de la o stare de singulari-
ială (densitate uriașă, volum infim,
ul; termenul *singularitate* trebuie
n sensul său matematic) către ceea
ștem astăzi, un univers în plină
e, nemărginit (dar nu infinit)?

---

oeger, *Second Law of Thermo-*
*(A doua lege a termodinamicii)*,
Huyssteen *et al.* [2003], p. 889;
*Entropy (Entropie)*, *ibid.*, p. 266;
ger, *art.cit.*, *ibidem*, pp. 889-890;
ger [1986], p. 169; [5] W.R. Stoe-
*ibidem*, p. 889.

*si:* ingularitate.

---

are, ma-

Epifaniei
mente din
ipă trup a
ea magilor
dan și cea
na Galileii.



*Toate acestea se sărbătoreau împreună la 6 ianuarie (data solstițiului de iarnă în calendarul de atunci)* […]. *În secolul IV, după mutarea solstițiului la 25 decembrie* […], *Biserica Romei a fixat sărbătoarea Nașterii Domnului la 25 decembrie, pentru Epifanie păstrând data ei veche, adică de 6 ianuarie. Practica romană a fost preluată în răsărit: către anul 380, Grigorie Teologul o introduce la Constantinopol, iar Ioan Hrisostomul, în aceeași perioadă, o aplică în Biserica Antiohiei.*[1]

*Epifanie* este un termen folosit astăzi de ortodocși în Occident pentru a numi sărbătoarea Botezului Domnului, numită și Bobotează (la 6 ianuarie), moment în care are loc sfințirea mare a apei (așa-numita aghiasmă mare). Catolicii, însă, numesc *epifanie* adorarea Pruncului Iisus de către magi (6 ianuarie), sărbătorire având rolul să afirme dumnezeirea din-tru început, de la naștere, a lui Hristos și să contracareze astfel „adopționismul" care afirma că Hristos a devenit receptacul dumnezeirii doar la botezul Său.[2]

---

*Referințe:*

[1] Bria [1994], p. 146; [2] *Ibidem*, p. 147.

*A se vedea și:* teofanie.

# epistemologie

(din gr. *episteme* = cunoaștere, știință + gr. *logos* = discurs)

**știință** Epistemologia științifică actuală poate constitui cadru de deschidere și de întâlnire cu diferite forme de cunoaștere.



Paradigma contemporană a științei presupune mutații epistemologice semnificative. Premisele științei moderne, bazate pe matematizarea fenomenelor fizice de către Galilei, pe construirea filosofiei carteziene, în care adevărul cunoașterii poate fi dobândit printr-o *mathesis universalis*, pe principiile fizicii clasice elaborate de Newton, favorizează o interpretare filosofică tendențioasă a datelor științifice. Astfel ia naștere gândirea mecanicistă și deterministă, care proclamă autosuficiența științei analitice în cunoaștere. Știința este înlocuită de scientism, care va ideologiza rezultatele cercetării științifice și va determina o opoziție artificială între teologie și știință.

În epistemologia științifică actuală, s-a optat pentru o metodologie necarteziană, depășindu-se astfel autosuficiența arogantă a scientismului empirist și pozitivist. Principiile epistemologice fundamentale ale fizicii cuantice, ale teoremei lui Gödel, ale fenomenelor neliniare, postulează existența limitei în demersul științific. Thomas Kuhn, în *Structura revoluției științifice*, și Karl Popper, în *Logica descoperirii științifice*, evidențiază premisele și liniile directoare ale epistemologiei științifice din contemporaneitate.

Epistemologia științifică actuală, recuperând valoarea sensului și a simbolului în cunoaștere, asumă limita ca deschidere, nu ca închidere, dezvoltând astfel posibilitatea dialogului dintre teologie și știință în planul cunoașterii.

*Am putea spune că evocarea situației pluraliste a științei poate fi interpretată ea însăși ca un semn. Este indiciul unei situații generale a rațiunii umane, care reprezintă în sine o întrebare deschisă descifrării. Noi suntem o măsură a adevă-*

*rului, dar nu știm în totalitate care sunt exigențele acestui adevăr. Ne aflăm într-o claritate și, totodată, într-o mare taină. Rațiunea umană poartă în ea însăși o transparență, dar niciodată nu va putea fi explicitată pe deplin. Este suficient de lucidă, cât să-și cunoască propriile limite, fără a fi semnul finitudinii. Marchează, mai degrabă, urma finitudinii, conștientă de propria neputință, dar are îndrăzneala să spere în deschiderea către infinit.*[1]

Din perspectivă ortodoxă, dialogul teologiei cu știința trebuie fundamentat și dezvoltat în duhul Tradiției patristice, fiindcă gnoseologia patristică reprezintă stâlpul de referință al oricărui angajament al teologiei în dialogul cu știința. În contextul contemporan al întâlnirii dintre diferitele tradiții religioase, diversele culturi și teorii științifice, conturarea unei veritabile conștiințe a dialogului este indispensabilă. Atitudinea Sfinților Părinți față de știința vremii lor, demersul lor gnoseologic în cadrul existenței unei multitudini de concepții culturale și filosofice pot constitui un model care poate fi valorificat astăzi. Recursul la un astfel de model nu presupune preluarea literală a soluțiilor patristice date în diferite momente ale istoriei, ci efortul dobândirii conștiinței Sfinților Părinți, prin care se pot da răspunsuri viabile la întrebările concrete ale societății contemporane. Cu precădere trebuie urmărite recuperarea și valorificarea *duhului*, nu a *literei* în care Sfinții Părinți au răspuns la provocările culturii din vremea lor.

Paradigma științei contemporane oferă cadrul unei întâlniri reale între perspectiva teologică și cea științifică asupra lumii. Reprezentanți de vârf ai comunităților savanților din contemporaneitate recunosc astăzi imposibilitatea științei de a atinge și a epuiza adevărul lumii și al omului printr-o cercetare exclusiv analitică și empirică. În condițiile recunoașterii și ale asumării limitelor posibilităților umane în actul cunoașterii, savantul este mai aproape de Adevăr, decât în cazul unei conștiințe demiurgice, care pretinde că poate ști și predetermina totul într-un mod discursiv. Într-un asemenea cadru, există șansa ca teologia și știința să nu fie considerate a se situa pe poziții ireconciliabile.

---

*Referințe:*

[1] Ladrière [1970], p. 50.

*A se vedea și:*

cunoaștere, gnoseologie, știință.

## erezie

(din gr. *hairesis* = alegere, opțiune; școală filosofică; facțiune politică)

**teologie**

*Tradiția canonică face o deosebire între* erezie, schismă *și* adunările ilegale: *„Între «erezii» au numit grupările celor care s-au lepădat cu totul de credință; «schisme» erau formațiile celor care s-au îndepărtat pentru anumite motive de ordin administrativ, bisericesc sau din pricina unor probleme care s-ar fi putut rezolva, dacă ar fi existat o înțelegere reciprocă, iar «adunări ilegale» sunt partidele formate din preoți sau din episcopi nesupuși, precum și din mireni nedisciplinați. […] Între eretici, îi amintim pe manihei, pe valentinieni, pe marcioniți, precum și pepuzienii înșiși; la aceștia, neînțelegerea se leagă direct de credința în Dumnezeu" (Sf. Vasile cel Mare, Epistola 188, II, 374).*[1]





Dacă ortodoxie înseamnă să cauți „a-L vedea pe Dumnezeu precum este"[2], exprimând tinderea către autentica întâlnire cu Dumnezeu, erezia reprezintă tocmai opusul ei, este proclamarea unei învățături, cel mai adesea cu pretenție de ortodoxie, dar care, în fapt, contrazice ortodoxia. Efectul ei pervers este de a schimba chipul de sfințenie în care Dumnezeu poate fi cunoscut de om cu o imagine deformată, cu o caricatură rezultată prin deformarea și diluarea adevăratelor trăsături ale iconicului, prin care dumnezeirea se mărturisește în om. Putem spune că erezia „inginerește genetic", amestecând descoperirea de Sus cu cugetarea și închipuirea omenească făcute cu competența de jos, de la nivelul cel mult omenesc, dacă nu demonic. Efectul este acela de contaminare a unor profunzimi care țin de descoperirea dumnezeiască cu „înțelepciuni" perisabile, fără un temei teologic autentic.

Cele mai cunoscute erezii sunt cele trinitare (propun o alterată înțelegere a raporturilor dintre Persoanele Sfintei Treimi), hristologice (resping dumnezeirea lui Hristos sau deplina-I umanitate) ori pneumatologice (alterează demnitatea și importanța Persoanei Sfântului Duh). Dogmele Bisericii, care afirmă prin excelență ortodoxia, sunt tocmai răspunsul inspirat de Duhul Sfânt („părutu-S-a Duhului Sfânt și nouă" — este mărturia participanților la Sinodul Apostolic) față

*naţi. […] Între eretici, îi amintim pe manihei, pe valentinieni, pe marcioniţi, precum şi pepuzienii înşişi; la aceştia, neînţelegerea se leagă direct de credinţa în Dumnezeu" (Sf. Vasile cel Mare, Epistola 188, II, 374).*[1]

Dacă ortodoxie înseamnă să cauţi „a-L vedea pe Dumnezeu precum este"[2], exprimând tinderea către autentica întâlnire cu Dumnezeu, erezia reprezintă tocmai opusul ei, este proclamarea unei învăţături, cel mai adesea cu pretenţie de ortodoxie, dar care, în fapt, contrazice ortodoxia. Efectul ei pervers este de a schimba chipul de sfinţenie în care Dumnezeu poate fi cunoscut de om cu o imagine deformată, cu o caricatură rezultată prin deformarea şi diluarea adevăratelor trăsături ale iconicului, prin care dumnezeirea se mărturiseşte în om. Putem spune că erezia „inginereşte genetic", amestecând descoperirea de Sus cu cugetarea şi închipuirea omenească făcute cu competenţa de jos, de la nivelul cel mult omenesc, dacă nu demonic. Efectul este acela de contaminare a unor profunzimi care ţin de descoperirea dumnezeiască cu „înţelepciuni" perisabile, fără un temei teologic autentic.

Cele mai cunoscute erezii sunt cele trinitare (propun o alterată înţelegere a raporturilor dintre Persoanele Sfintei Treimi), hristologice (resping dumnezeirea lui Hristos sau deplina-I umanitate) ori pneumatologice (alterează demnitatea şi importanţa Persoanei Sfântului Duh). Dogmele Bisericii, care afirmă prin excelenţă ortodoxia, sunt tocmai răspunsul inspirat de Duhul Sfânt („părutu-S-a Duhului Sfânt şi nouă" — este mărturia participanţilor la Sinodul Apostolic) faţă de deformările eretice prin natura lor, care tindeau să altereze conţinutul înţelegerii Prezenţei dumnezeieşti în ştiinţa Bisericii. Erezia nu este numai o înţelegere greşită de moment, ci exprimă stăruinţa în a prezenta o învăţătură greşită, în pofida mărturiei Bisericii, ca fiind chipul autentic de ortodoxie, şi pe care ortodoxia o condamnă cu autoritatea inspiraţiei date de Duhul Sfânt, Duhul Adevărului, „care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa Adevărului să vină".



***Referinţe:***

[1] Bria [1994], p. 150; [2] Sofronie [2005].

***A se vedea şi:***

adevăr.

## erminie

(din gr. *hermeneia* = traducere, interpretare)

**teologie** *Erminie* înseamnă „interpretare". Termenul face referire, întâi de toate, la manualul, respectiv la regulile canonice de pictură bisericească, la regulile iconografiei creştine (în acest sens, cea mai cunoscută lucrare este *Erminia* lui Dionisie de Furna[1]). Erminiile, în formele lor cele mai complete, cuprind o parte tehnică (referitoare la pregătirea uneltelor şi a materialelor necesare gestului iconografic) şi o alta iconografică propriu-zisă (repere concrete privind felul în care trebuie zugrăvite diferitele subiecte sau scene iconografice):

*Cinstirea sfintelor icoane a avut un deosebit scop catehetic, în mărturisirea dreptei-credințe și în edificarea credincioșilor întru aceasta, pentru că icoanele au rămas întotdeauna pentru obștea creștinilor „o teologie transpusă în culori", tâlcuind în graiul culorilor dogma ortodoxă.*[2]

Erminia creștină asigură curățenia dogmatică a gestului iconografic:

*În ortodoxie, „[…] frumusețea icoanei nu poate supraviețui fără spiritul doctrinar care i-a dat viață". În ortodoxie se poate vorbi, așadar, mai întâi de o teologie a icoanelor, de o teologie care comportă o iconologie și apoi de o artă iconografică bisericească, dar care nu are scopul său pentru sine, ci însuși conținutul său este determinat de necesitățile și canonul (erminia) Bisericii.*[3]

Într-o accepțiune mai largă, erminie, și, deopotrivă, ermeneutică sau hermeneutică desemnează gestul eclezial de interpretare în lumina inspirației pe care Duhul Sfânt le-o dăruiește oamenilor.[4]

---

*Referințe:*

[1] Dionisie din Furna [2000]; [2] Dură [1982], pp. 55-83; [3] *Ibidem*; [4] Coman [2002].

*A se vedea și:* hermeneutică.

## eroare

(lat. *error* = mers la întâmplare, rătăcire)

**știință** Eroarea face parte din inevitabilul gestului științei. Caracterul „exact" al științelor ține de capacitatea lor de a controla această eroare — cu alte cuvinte, de a o stăpâni în interiorul unor limite, numite „marje de eroare". În acest sens, aproximarea e gestul de corecție aplicat, astfel încât eroarea să aibă un impact minim asupra calității și preciziei rezultatelor investigației științifice:

*Ca și în alte științe, în fizică aproximația constituie regula zilei. Și activitatea teoretică implicată în pregătirea unui experiment, și interpretarea rezultatelor experimentului au, prin natura lor, un caracter aproximativ. Mare parte din realizările pur teoretice presupun, la rândul lor, efectuarea unor aproximări de un tip sau altul, pe când activitatea de laborator duce la rezultate care, în cel mai fericit caz, sunt reproductibile numai în limitele unei erori date. […] Alegerea, pentru o aplicație dată, a unui model dintre mai multe modele teoretice depinde în mod critic de gradul de aproximare necesar, iar publicarea datelor experimentale fără specificarea limitelor de eroare corespunzătoare e descurajată vehement, ca fiind lipsită de sens.*[1]

Cele mai cunoscute erori sunt cele experimentale. Ele pot fi erori instrumentale și măsoară „precizia cu care pot fi citite datele individuale", depinzând, în mare măsură, „de priceperea observatorului, de modul de observare a procedeului de laborator prescris și de modul în care s-a conceput respectivul procedeu de laborator". Ele pot fi deopotrivă erori de măsurare, reprezentând „fluctuațiile înregistrate la măsurători repetate". Cu alte cuvinte, eroarea înțeleasă ca fluctuație apărută ca urmare a măsurătorilor





succesive efectuate în aceleași condiții nu este atât o greșeală, un accident, cât un fenomen care ține de realismul măsurătorii în sine. Or, aproximarea este întrucâtva un „răspuns prin idealizare" adresat erorii inerente experimentului, o afirmare a rezultatelor acestuia în limitele precise ale unei anumite posibilități de greșeală de estimare, necesitând, pentru rigoare, o abordare statistică. A treia categorie de erori experimentale este aceea a erorilor derivate și estimate — incertitudinile. Există erori statistice, după cum există erori ce țin de condițiile experimentale inadecvate sau de unele deficiențe pe latură teoretică.[2]

Răspunsul la eroare se face în mod adaptativ. Experimentul reclamă în continuu un „acord fin", care să amelioreze condițiile efective de experimentare, precum și posibilitatea efectivă de a exprima concluziile experimentului în interiorul unor condiții precise de aproximație. Modelele servesc pentru a pune în valoare anumite aspecte ale unor teorii, prin validare experimentală, iar eroarea reprezintă acea dinamică de întâlnire între teorie și experiment, între așteptare/predicție și rezultatul efectiv experimental. Eroarea presupune o „peregrinare" care conduce la o adâncire întru reprezentare și înțelegere.

---

*Referințe:*

[1] Brody [1996], p. 167; [2] *Ibidem*, pp. 168-169.

*A se vedea și:*

adevăr, experiență/experiment.

succesive efectuate în aceleași condiții nu este atât o greșeală, un accident, cât un fenomen care ține de realismul măsurătorii în sine. Or, aproximarea este întrucâtva un „răspuns prin idealizare" adresat erorii inerente experimentului, o afirmare a rezultatelor acestuia în limitele precise ale unei anumite posibilități de greșeală de estimare, necesitând, pentru rigoare, o abordare statistică. A treia categorie de erori experimentale este aceea a erorilor derivate și estimate — incertitudinile. Există erori statistice, după cum există erori ce țin de condițiile experimentale inadecvate sau de unele deficiențe pe latură teoretică.[2]

Răspunsul la eroare se face în mod adaptativ. Experimentul reclamă în continuu un „acord fin", care să amelioreze condițiile efective de experimentare, precum și posibilitatea efectivă de a exprima concluziile experimentului în interiorul unor condiții precise de aproximație. Modelele servesc pentru a pune în valoare anumite aspecte ale unor teorii, prin validare experimentală, iar eroarea reprezintă acea dinamică de întâlnire între teorie și experiment, între așteptare/predicție și rezultatul efectiv experimental. Eroarea presupune o „peregrinare" care conduce la o adâncire întru reprezentare și înțelegere.

---

*Referințe:*

[1] Brody [1996], p. 167; [2] *Ibidem*, pp. 168-169.

*A se vedea și:*

adevăr, experiență/experiment.



# eshatologie

(din gr. *eschaton, eschata* = ultim, final)

**teologie** Participarea la sfânta liturghie înseamnă, pentru creștin, trăirea efectivă, concretă, a acelei realități suprafirești a Împărăției cerurilor (fie și sub formă de pregustare, iar nu de plinătate) aici și acum. *Acum*-ul temporal este copleșit în liturghie de *acum*-ul eshatologic: timpul se dilată spre a primi manifestarea veșniciei. În liturghie, pogorârea Duhului Sfânt peste comunitatea rugătoare și peste darurile destinate prefacerii este o continuu reînnoită venire cu putere a Împărăției, aici, pe pământ, precum odinioară, la momentul Cincizecimii, prin Pogorârea Duhului peste apostoli și peste mulțime. Această participare întru înțelegere nu este, însă, adusă în conștiința omenească de gestul psihologic al unui pietism sau sentimentalism de suprafață, ci ține efectiv de experierea tainei împărtășirii cu Hristos prin liturghie. Misterul prezenței dumnezeiești este cel ce ajută conștiința noastră să înțeleagă eshatologia ca pe o realitate prezentă, deja lucrătoare în lume. În acest sens, preotul I se adresează lui Dumnezeu, liturgic, spunând:

> *Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi, de cruce, de groapă, de învierea cea de-a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua și slăvită iarăși-venire*[1],

exprimând astfel misterul unei „aduceri-aminte" care le îmbrățișează deopotrivă pe cele trecute, pe cele prezente și pe cele viitoare. În Hristos, timpul capătă o altă semnificație decât simpla succesiune de

momente, lăsând acum, cu o nebănuită (minții autonome, neînduhovnicite) transparență, să se întrevadă veșnicia:

*Eshatologia nu trebuie să fie confundată cu „sfârșitul lumii" și nici nu trebuie limitată la descrierea evenimentelor care însoțesc a doua venire a lui Hristos: învierea morților, judecata, raiul și iadul. Eshatologia se referă la o nouă ordine de existență, la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de istorie, care este obiectul rugăciunii și al speranței creștine: „Vie împărăția Ta" (Matei, 6, 10), dar care este deja prezentă aici și acum și care confruntă istoria actuală: „Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru" (Luca, 17, 21).*[2]

Tot Vechiul și Noul Legământ între Dumnezeu și om exprimă o țintă eshatologică:

*Alianța lui Dumnezeu cu Avraam a creat istoria în sensul tare al cuvântului. Angajând un dialog explicit cu omul, Dumnezeu îi orientează acestuia în mod clar traseul istoric. De acum, se poate vorbi de istorie, deoarece evenimentele au un sens eshatologic, ele arată prezența lui Dumnezeu în istoria omului. […] Eshatologia Vechiului Testament nu este limitată de împlinirea istorică a lui Israel, ci propovăduiește înnoirea întregii creații. […] Dacă eshatologia Vechiului Testament este una a profeților, cea a Noului Testament este una a împlinirilor. Ea este descrisă de tensiunea între deja și nu încă. […] Noul Testament este o vreme a împlinirilor […]. Odată cu Întruparea lui Hristos, Împărăția lui Dumnezeu este prezentă în mijlocul oamenilor, dar ea se cere cunoscută și asumată ca atare.*[3]



Or, asumarea presupune gustare, „împărtășire din". În acest sens, liturghia este vestirea prin excelență a Împărăției, iar creștinul — trăitorul acesteia. Împărăția dă singură mărturie despre Sine înlăuntrul omului prin sfintele Taine: Botezul deschide porțile Împărăției; Mirungerea activează darurile puterii de gustare a Tainei Acesteia; Împărtășirea Îl așează în întreagă ființa noastră, în întreg trupul nostru pe Însuși izvorul vieții, Hristos (și, prin El, Împărăția); sfântul Maslu ne ajută în lupta cu stricăciunea intrată prin păcat în firea noastră precum o a doua lege; Mărturisirea este curățirea prin har a mizeriei care încearcă să întunece haina Botezului; Cununia este încununarea soțului prin soție și a soției prin soț, în gestul dăruirii reciproce unul către celălalt, cu scopul câștigării mântuirii; Hirotonia îi privește pe cei chemați în chip deosebit la a-i face cunoscută lumii întregi venirea Împărăției pe pământ. Tainele Bisericii fac din creștin o ființă a eshatologiei trăite prin intermediul gestului concret de mântuire, printr-o tot mai fermă lepădare de duhul înșelător al lumii, duhul păcatului. Biserica este mediul în care creștinul se configurează interior ca locuitor al Împărăției:

*Biserica nu este rezultatul ulterior al vreunei evoluții, ci este forma împărăției lui Dumnezeu, care o înarmează pentru calea sa prin istorie. Între Biserică și împărăția lui Dumnezeu este o relație de continuitate, în înțelesul că acela care primește să facă parte din Biserică și să trăiască după rânduielile ei poate avea conștiința că face parte din împărăția lui Dumnezeu și poate nutri nădejdea că va face parte și din împărăția ce va urma judecății celei din urmă.*[4]





*Referințe:*

[1] *Liturghier* [2000], p. 162; [2] Bria [1994], p. 155; [3] Lemeni [2004], pp. 349-354; [4] Belu [1956], p. 541.

*A se vedea și:*

biserică, liturghie.

## etică

**teologie** Ortodoxia a preluat conceptul de etică din cugetarea filosofică, anume din rațiuni de ordin practic. De exemplu, simțindu-se chemată să răspundă unor preocupări arzătoare la interfața dintre ființa umană și tehnologie, ortodoxia contemporană a dezvoltat o reflecție specifică privind gestul medical, care poartă astăzi numele de *bioetică*. Astfel, dacă în mod tradițional etica reprezintă un gest de filosofie, fiind denumită și „filosofie practică", pentru că-și pune „problema justificării modurilor de comportare și acțiune care determină practica vieții umane în domeniul individual și social"[1], preluarea problematicii etice de către teologie o face să renască sub forma reflecției de ordin teologic, prin raportare la axiologia valorilor propuse de Hristos umanității întregi. Astfel, în fața pluralității de etici cu care ne obișnuiește contemporaneitatea, tributare perspectivelor antropologice diferite, pe care le propun culturile și religiile lumii de astăzi, ortodoxia răspunde întrebării „Care etică pentru bioetică?" din interiorul propriului sistem de valori, făcând referire nu atât la un sistem de norme și reguli exterioare omului, cât la duhovnicie ca gest de căutare a harului în spațiul interiorității

*Referințe*:

[1] *Liturghier* [2000], p. 162; [2] Bria [1994], p. 155; [3] Lemeni [2004], pp. 349-354; [4] Belu [1956], p. 541.

*A se vedea și*:

biserică, liturghie.

## etică

**teologie** Ortodoxia a preluat conceptul de etică din cugetarea filosofică, anume din rațiuni de ordin practic. De exemplu, simțindu-se chemată să răspundă unor preocupări arzătoare la interfața dintre ființa umană și tehnologie, ortodoxia contemporană a dezvoltat o reflecție specifică privind gestul medical, care poartă astăzi numele de *bioetică*. Astfel, dacă în mod tradițional etica reprezintă un gest de filosofie, fiind denumită și „filosofie practică", pentru că-și pune „problema justificării modurilor de comportare și acțiune care determină practica vieții umane în domeniul individual și social"[1], preluarea problematicii etice de către teologie o face să renască sub forma reflecției de ordin teologic, prin raportare la axiologia valorilor propuse de Hristos umanității întregi. Astfel, în fața pluralității de etici cu care ne obișnuiește contemporaneitatea, tributare perspectivelor antropologice diferite, pe care le propun culturile și religiile lumii de astăzi, ortodoxia răspunde întrebării „Care etică pentru bioetică?" din interiorul propriului sistem de valori, făcând referire nu atât la un sistem de norme și reguli exterioare omului, cât la duhovnicie ca gest de căutare a harului în spațiul interiorității



umane, prin raportare la Adevărul-Hristos, Cel deplin și întreg prezent în Biserica Sa. Întru Hristos, etica și morala converg într-unul și același demers, și aceasta în pofida competențelor specifice:

> *În general, „etica" studiază comportamentul uman. Ea este privită, de regulă, ca o știință descriptivă, care încearcă să înțeleagă și să analizeze principiile și valorile fundamentale care guvernează conduita umană. „Teologia morală", pe de altă parte, este considerată, de obicei, prescriptivă: ea propune imperativele care orânduiesc viața morală, ca răspuns la poruncile divine, așa cum apar ele în Sfânta Scriptură și în alte surse ale Sfântei Tradiții. […] În general, […] etica creștină și teologia morală creștină sunt echivalente atâta timp, cât emiterea de judecăți morale implică, prin chiar natura sa, o străduință spre sfințenie.*[2]

Etica asumată ca gest de teologie ortodoxă conduce către principii de viață și de acțiune care împlinesc căutarea duhovnicească a omului. Teonomia eticii ortodoxiei o ferește pe aceasta de rigoarea formalistă a gesturilor autonome, care-i prescriu omului reguli de conduită, fără a ține cont de realitatea lui profundă, de „chip al lui Dumnezeu". Astfel, sub denumirea de etică, ortodoxia propune, în realitate, reperele vieții duhovnicești, în conștiința că teologia, departe de a fi un demers de morală sau de etică după înțelesul cugetării autonome, este, în fapt, un gest de viață, ce conduce la întâlnirea cu harul dumnezeiesc. Aceasta constituie, de altfel, și specificitatea gestului eticii ortodoxe în contextul eticilor lumii contemporane.

Integrarea bioeticii ca disciplină teologică academică în ortodoxia contemporană se datorează preocupărilor de pionierat ale părintelui John Breck, cel care pare să fie artizanul și inițiatorul primului curs de bioetică ortodoxă la nivel pan-ortodox.

---

*Referințe*:

[1] Fürst – Trinks [1997], p. 189; [2] Breck [2001], p. 27.

*A se vedea și*:

morală, spiritualitate, teologie.

## euharistie

(gr. *eucharistia* = mulțumire, recunoștință)

**teologie**

*E Taina instituită de Însuși Iisus Hristos, prin rugăciunea de mulțumire și gestul de binecuvântare a pâinii și paharului (Luca, 22, 19-20), la ultima Sa cină împreună cu apostolii, în care Biserica actualizează în mod sacramental opera sa răscumpărătoare, concentrată în jertfa și învierea Sa (I Cor., 11, 23-26; Matei, 26, 26; Luca, 22, 17-19).*[1]

Euharistia e jertfa Noului Legământ dintre Dumnezeu și om. Legământul cel Nou, împlinire și desăvârșire a celui Vechi, este pecetluit de Însuși Fiul lui Dumnezeu, devenit și Fiul Omului, Dumnezeu adevărat și om adevărat, prin Întruparea, Patima, Răstignirea și Învierea Sa. Este oferirea hranei celei noi, dumnezeiești și duhovnicești, pe care omul născut în Hristos (din apă și Duh, prin botez), mâncând-o, se îndumnezeiește. Euharistia naște în permanență Biserica, în care e pregustarea Împărăției Cerurilor aici, pe pământ, prin prezența harului. Creștinii sunt, prin excelență, mulțumitorii Împărăției lui Dumnezeu, cei care pun în centrul existenței lor gestul de mulțumire și de recunoștință adresat lui Dumnezeu pentru binecuvântarea de a-i face părtași vieții dumnezeiești. Euharistia a căpătat, cu timpul, forma a ceea ce numim astăzi „sfânta și dumnezeiasca liturghie", pe care o săvârșim curent în zilele noastre, după tipicul primit de la sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură-de-Aur.

Hristos Însuși îndeamnă la săvârșirea neîncetată a jertfei euharistice: „De câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți până când va veni" (*I Cor.*, 11, 26). După Învierea Sa, Hristos li Se arată pe cale lui Luca și Cleopa și, nefiind recunoscut de aceștia, le tâlcuiește Scripturile ce dădeau mărturie despre Sine, apoi cinează cu ei și, la frângerea pâinii, ochii lor se deschid spre a-L recunoaște, iar El nevăzut de la fața lor se face. Gestul Lui este acela al consacrării liturgice a Darurilor, Hristos rămânând prezent cu ei prin pâinea devenită Trupul Său. Este mărturia, încă dintru început, a prezenței euharistice a lui Hristos în acest chip, El propunându-Și să-l sfințească astfel pe om prin cuminecare-împărtășire, până la sfârșitul veacurilor. Gestul frângerii pâinii și gustarea lui Hristos euharistic este, așadar, încă dintru început, în Biserică, miezul trăirii creștine. Mărturiile despre săvârșirea euharistiei sunt vechi de când creștinismul. *Didahia celor doisprezece apostoli*,





„documentul cel mai important din imediata apropiere a Apostolilor și izvorul cel mai vechi al legislației bisericești"[2], pare a cuprinde cele mai vechi indicații tipiconale cu privire la săvârșirea Tainei euharistiei:

*Iar cu privire la euharistie, așa să faceți euharistia: Mai întâi cu privire la potir: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, sluga Ta, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci". Cu privire la frângerea pâinii: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru viața și cunoștința, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci. După cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și, fiind adunată, a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta. Că a Ta este slava și puterea, prin Iisus Hristos în veci". Nimeni să nu mănânce, nici să bea din euharistia voastră, ci acei care au fost botezați în numele Domnului. Căci cu privire la aceasta a spus Domnul: „Nu dați ce este sfânt câinilor"* (Matei, 7, 6). *Iar după ce v-ați împărtășit, mulțumiți așa: „Îți mulțumim Ție, Părinte Sfinte, pentru sfânt numele Tău, pe care L-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința, credința și nemurirea, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci. Tu, Stăpâne atotputernice, „ai zidit toate"* (Înț. Sol., 1, 14) *pentru numele Tău. Mâncare și băutură le-ai dat oamenilor spre desfătare, ca să-Ți mulțumească Ție, iar nouă ne-ai dăruit, prin Fiul Tău, mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică. Înainte de toate, Îți mulțumim că ești puternic. Ție slava în veci. Adu-Ți aminte, Doamne, de*

„documentul cel mai important din imediata apropiere a Apostolilor și izvorul cel mai vechi al legislației bisericești"[2], pare a cuprinde cele mai vechi indicații tipiconale cu privire la săvârșirea Tainei euharistiei:

*Iar cu privire la euharistie, așa să faceți euharistia: Mai întâi cu privire la potir: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, sluga Ta, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci". Cu privire la frângerea pâinii: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru viața și cunoștința, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci. După cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și, fiind adunată, a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta. Că a Ta este slava și puterea, prin Iisus Hristos în veci". Nimeni să nu mănânce, nici să bea din euharistia voastră, ci acei care au fost botezați în numele Domnului. Căci cu privire la aceasta a spus Domnul: „Nu dați ce este sfânt câinilor"* (Matei, 7, 6). *Iar după ce v-ați împărtășit, mulțumiți așa: „Îți mulțumim Ție, Părinte Sfinte, pentru sfânt numele Tău, pe care L-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința, credința și nemurirea, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci. Tu, Stăpâne atotputernice, „ai zidit toate"* (Înț. Sol., 1, 14) *pentru numele Tău. Mâncare și băutură le-ai dat oamenilor spre desfătare, ca să-Ți mulțumească Ție, iar nouă ne-ai dăruit, prin Fiul Tău, mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică. Înainte de toate, Îți mulțumim că ești puternic. Ție slava în veci. Adu-Ți aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca s-o izbăvești de tot răul și s-o desăvârșești în dragostea Ta, și „adună din cele patru vânturi"* (Matei, 24, 31) *această Biserică sfințită în împărăția Ta, pe care ai pregătit-o. Că a Ta este puterea și slava în veci.*[3]

Viziunea euharistică asupra lumii se exprimă prin demersul de întoarcere, în gest de dăruire proprie a omului, ca fiu către Părinte, a darurilor pe care Părintele i le-a dăruit mai înainte acestuia prin intermediul întregii creații. Acest demers poate cuprinde întreaga ființare a omului și e vindecarea prin excelență, întru sfințenie, de toată schizofrenia pe care omul contemporan o experimentează atât de des în încercările sale de a cunoaște lumea, pe Dumnezeu și pe sine:

*Sciziunea dintre teologie și știință poate fi depășită în măsura în care amândouă își restabilesc relația firească cu euharistia, înțeleasă în termeni cosmici ca ofrandă a creației întoarsă prin dăruire lui Dumnezeu prin artă, știință și tehnologie. Activitatea științifică poate fi tratată ca o* lucrare euharistică de dimensiuni cosmice *(o liturghie cosmică). Astfel, știința poate fi văzută ca mod al experienței religioase, o vedere accesibilă acelor oameni de știință care participă la comunitatea eclezială, dar încă nedemonstrată celor din afara acestui tip de comunitate.*[4]

---

***Referințe:***

[1] Bria [1994], p. 156; [2] *Scrierile Părinților apostolici* [1995], p. 17; [3] *Ibidem*, pp. 31-32; [4] Nesteruk [2003], p. 2.

***A se vedea și:*** liturghie.

# evoluție

(din lat. *evolutio* = derulare)

**știință** În general, *a evolua* înseamnă a se transforma gradual, de o manieră progresivă. Termenul derivat, *evoluție*, a căpătat notorietate odată cu apariția viziunii darwiniene asupra apariției speciilor tot mai complexe prin transformarea celor mai puțin complexe și culminând cu apariția omului. De remarcat că însuși referatul biblic despre creație — cartea *Facerii* din Vechiul Testament — prezintă devenirea creației printr-o gradare, printr-o evoluție, fără ca, prin aceasta, să înțeleagă „transformismul" darwinian sau lamarckian (cel care afirmă evoluția, în sens de apariție, prin „transformare" din specii mai puțin complexe în altele mai complexe, doctrină numită *transformism* sau *evoluționism*[1]).

Este necesar să remarcăm, în context, că referatul Facerii este un text de teologie — cu alte cuvinte, identifică și subliniază lucrarea lui Dumnezeu în lume — și nu un tratat timpuriu de știință, ca să putem pretinde la deslușirea unei reprezentări științifice a lumii în sensul exigențelor științelor de după modernitate. Teologia se simte chemată să se exprime în privința diferitelor teorii științifice (de exemplu, privind *cum*-ul concret al apariției speciilor), nu atât ca gest de concurență privind reprezentarea de factură științifică, întrucât nici nu are pretenția unei asemenea competențe, ci atrăgând atenția numai, atunci când viziunea științifică exprimată întră în conflict, prin consecințele ei, cu viziunea teologică a Bisericii. Ortodoxia nu cunoaște creaționism sau evoluționism științific (ca încercare de credibilizare a unei viziuni ideologice cu argumente științifice), ea afirmă deopotrivă evoluția (în sens de gradare a venirii la ființă a plantelor și animalelor de la simplu către complex, văzând, totodată, în apariția omului un gest creator cu totul special din partea lui Dumnezeu — a se vedea referatul biblic) și creația (Dumnezeu este cauza existenței lumii, în calitate de Creator).

---

***Referințe:***

[1] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française* [1995], p. 481.

***A se vedea și:*** creaționism, evoluționism.





# evoluționism

(din lat. *evolutio* = derulare)

**știință** Teoria evoluționistă apare într-un context ideologic mai larg. Ea este în directă continuitate cu mitul progresului dezvoltat odată cu modernitatea. Nici Antichitatea, nici Evul Mediu sau Renașterea nu au cunoscut ideea modernă a unui proces continuu și nelimitat. Primii pași în dezvoltarea unei concepții filosofice bazate pe progres îi fac gânditorii Nicoló Machiavelli și Jean Bodin în secolul XVI. În secolul XVII, filosoful metodei experimentale, Francis Bacon, publică două lucrări rămase celebre: *Noul Organon* și *Noua Atlantidă*. În prima lucrare, el demonstrează autoritatea noii științe moderne bazate pe experiment și metode empirice de cercetare. Pe coperta cărții, figura deviza: „Mulți vor trece dincolo de hotarele vechilor cunoștințe despre lume și astfel știința va spori". În a doua carte, filosoful descrie viața fericită, datorată progresului, de pe o insulă condusă de savanții organizați într-o instituție a înțelepciunii numită *Casa lui Solomon*.

Aceste principii, care vor dezvolta mentalitatea lumii moderne, favorizează formarea unei adevărate ideologii a progresului. Această ideologie va fi susținută de optimismul dat de descoperirile științifice și tehnice din secolele următoare revoluției științifice din modernitate. Secolul Luminilor, prin filosofia iluministă, va întări această ideologie, iar Revoluția Franceză, expresia politică a filosofiei iluministe, va avea pretenția să realizeze ideea de progres impunând dominația rațiunii umane autonome. Preluate din filosofia pozitivistă, mai multe teorii din diversele domenii ale științei se vor arăta mai curând rodul unor interpretări ideologice, decât efectiv concepții coerente bazate pe fapte reale.

Teoria evoluționistă din biologie apare într-un asemenea cadru, aflându-se în relație cu alte concepții din diferite domenii. De exemplu, teoria lui Laplace în astronomie și cea a lui Lyell în geologie au legătură cu teoriile evoluționiste ale lui Darwin și Lamarck în biologie. Teoria evoluționistă îi deschide noi perspective mitului progresului. De acum, progresul se confundă cu însăși ideea de evoluție. Herbert Spencer dezvoltă o adevărată filosofie a evoluției. El spune că omenirea va ajunge la o moralitate organică. Atunci, oamenii vor face binele în mod natural, astfel viața devenind mai bună și mai fericită. Teoria evoluționistă va influența și concepția despre religie (teoriile despre originea religiei — Max Müller, Hartmann în sec. XIX), sociologia,

lume și astfel știința va spori". În a doua carte, filosoful descrie viața fericită, datorată progresului, de pe o insulă condusă de savanții organizați într-o instituție a înțelepciunii numită *Casa lui Solomon*.

Aceste principii, care vor dezvolta mentalitatea lumii moderne, favorizează formarea unei adevărate ideologii a progresului. Această ideologie va fi susținută de optimismul dat de descoperirile științifice și tehnice din secolele următoare revoluției științifice din modernitate. Secolul Luminilor, prin filosofia iluministă, va întări această ideologie, iar Revoluția Franceză, expresia politică a filosofiei iluministe, va avea pretenția să realizeze ideea de progres impunând dominația rațiunii umane autonome. Preluate din filosofia pozitivistă, mai multe teorii din diversele domenii ale științei se vor arăta mai curând rodul unor interpretări ideologice, decât efectiv concepții coerente bazate pe fapte reale.

Teoria evoluționistă din biologie apare într-un asemenea cadru, aflându-se în relație cu alte concepții din diferite domenii. De exemplu, teoria lui Laplace în astronomie și cea a lui Lyell în geologie au legătură cu teoriile evoluționiste ale lui Darwin și Lamarck în biologie. Teoria evoluționistă îi deschide noi perspective mitului progresului. De acum, progresul se confundă cu însăși ideea de evoluție. Herbert Spencer dezvoltă o adevărată filosofie a evoluției. El spune că omenirea va ajunge la o moralitate organică. Atunci, oamenii vor face binele în mod natural, astfel viața devenind mai bună și mai fericită. Teoria evoluționistă va influența și concepția despre religie (teoriile despre originea religiei — Max Müller, Hartmann în sec. XIX), sociologia, psihologia (intuiționismul lui Bergson).

Teoria evoluționistă se bazează pe niște principii. În mare, aceste principii pot fi rezumate astfel: lumea este inteligibilă; ea poate și trebuie să fie descrisă după exigențele logicii formale ale matematicii; exigențele științifice impun o autosuficiență a legilor naturii în explicarea rațională. Știința nu trebuie să recunoască o intervenție exterioară, care să perturbe cursul natural al transformărilor și al schimburilor de energie; inteligibilitatea lumii presupune universalitatea legilor naturale. Evenimentele trecute trebuie analizate în funcție de legile stabilite azi și verificate în experiențele prezente; universalitatea legilor naturii face ca fenomenul viului să nu țină exclusiv de biologie, ci să fie integrat într-un fenomen natural cosmic (istoria omului este legată de istoria cosmosului); diversitatea formelor de viață nu este ireductibilă. Ființele vii trebuie studiate căutând o explicație generală. Acestea trebuie puse în continuitate unele cu altele și continuitatea se face după o arborescență în care ființele se diferențiază începând cu un strămoș comun, printr-o succesiune de transformări; ființa umană nu trebuie exclusă din observația și din explicația științifice.[1]

Evoluționismul reprezintă o distorsionare ideologică a rezultatelor din știință și vizează, în cele din urmă, explicarea originii și funcționării lumii autonom față de realitatea lui Dumnezeu. Inclusiv la centenarul organizat în 1959 în onoarea darwinismului, savantul Gaffron afirma despre teoria lui Darwin:

*Este o teorie elegantă, dar nici o fărâmă de dovadă, nici măcar un singur fapt nu*

*ne forțează s-o credem. Ceea ce există este doar dorința omului de știință de a nu admite discontinuitatea în natură și de a nu presupune un act creator care este pentru totdeauna dincolo de înțelegere.*[2]

Teoria evoluționistă, deși prezentată ca teorie științifică, rămâne o ipoteză, nedublată de exigențele impuse pentru recunoașterea ei ca teorie științifică. Bine-înțeles, integrată într-o paradigmă mai largă, ea s-a impus în conștiința colectivă, dar nu prin rigurozitate științifică, ci prin asiduitate ideologică.

Una dintre probele redutabile ale evoluționismului ar fi apariția de noi specii prin evoluție:

*Dac-ar fi posibil acest lucru prin evoluție, s-ar putea creiona mai departe un scenariu care, tot prin evoluție, să conducă la categorii sistematice mai mari, eventual până la cuprinderea întregii lumi vii, ceea ce ar face nenecesară creația specială a lui Dumnezeu. Cu toate eforturile științei, așa ceva nu s-a putut obține. Bariera amintită s-a dovedit de netrecut. Așa că teoria evoluționistă nu e decât o ipoteză. În fond, nici nu merită numele de teorie. O teorie vine să explice fapte care o preced, iar, în acest caz, faptele pe care le teoretizează lipsesc cu desăvârșire. Ne aflăm în fața unei simple ipoteze. De fapt, în cercurile lor, oamenii de știință recunosc acest lucru și numai în afară, în fața celor neavizați, prezintă lucrurile ca certitudini.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Lemeni [2004], p. 342; [2] Sandu [2003], pp. 145-146; [3] Sandu [2007], pp. 35-36.

***A se vedea și:*** creaționism.





# exegeză

(din gr. *exegesis* = explicare, interpretare)

**teologie** Scopul exegezei este acela de a înțelege și interpreta semnificația documentelor scrise, în cazul nostru al Bibliei, aplicându-i textului elemente de cunoaștere din științele istorice, filologice, arheologice și filosofice. Exegeza în sine este o disciplină științifică, în măsura în care utilizează metodologia istorico-critică pentru a răspunde la întrebări privitoare la originea textului (cine, când și unde l-a scris), la scopul său (de ce a fost scris), la adresanții săi (cui i-a fost adresat textul și în ce circumstanțe a fost scris) și la funcția sa în viața comunității (așa-numitul *Sitz im Leben*, „loc în viață"), la forma sau genul său literar.[1]

Interpretul contemporan știe că gestul interpretariatului presupune, întâi de toate, să asculți și să înțelegi. Abia într-o a doua etapă, odată cuvântul bine primit, trebuie să manifești capacitatea de a traduce, de a interpreta cuvântul primit, ținând cont de contextul în care a fost spus și de structura de înțelegere a primitorului. Nu e de mirare, deci, că gestul prin excelență al exegetului/interpretului biblic este, întâi de toate, să știe să asculte și, deci, să primească de la Dumnezeu Cuvântul, care nu e un cuvânt oarecare, în măsura în care,

*înțeleasă prin credință ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor și nu, simplu, cuvintele omului despre Dumnezeu, Scriptura se adresează fiecărei epoci, indiferent de caracteristicile istorice și culturale ale sale. Desigur, scrierile biblice individuale se adresau unor comunități*



*anume, în anumite momente din trecut. Fiind Cuvântul lui Dumnezeu, ele sunt atemporale. Îi vorbesc omului secolului XX la fel de direct și cu o autoritate la fel de mare ca în primele veacuri creștine.*[2]

Apostolii cereau de la Hristos nu numai cuvânt, ci și tălmăcirea acestuia, deslușirea semnificației acestuia potrivit puterii lor de înțelegere: „Lămurește-ne nouă pilda aceasta. El a zis: Acum și voi sunteți nepricepuți? Nu înțelegeți că..." (*Matei*, 15, 15-17); „Atunci au înțeles că nu le-a spus să se ferească de aluatul pâinii, ci de aluatul fariseilor și al saducheilor" (*Matei*, 16, 12). Exegeza este, așadar, gestul de tâlcuire în cheie de lectură de inspirație dumnezeiască a cuvântului pe care Dumnezeu i-l adresează omului. Iată de ce teologia ortodoxă propune înțelegerea exegezei nu atât ca un demers strict științific, cât, deopotrivă, ca un gest realizat prin lucrarea credinței, gest prin care Cel care a inspirat cuvântul, Duhul Sfânt, îi este deopotrivă cheie de lectură și de interpretare:

*Este de datoria Ortodoxiei să păstreze exegeza ca funcție a Bisericii drept-măritoare, deoarece exegeza este o disciplină teologică. Cu toate că are la bază o procedură științifică, ea transcende limitele științei, pentru a pătrunde în spațiul tainei dumnezeiești, un spațiu care, prin propria natură, există dincolo de domeniul cercetării empirice. [...] Pentru a propovădui Cuvântul viu și dătător de viață pentru Biserică, exegeza trebuie să treacă dincolo de îndatoririle critice de stabilire a textului originar și descifrare a mesajului pe care autorul biblic a dorit să-l transmită. Pentru a recupera adevă-*

*anume, în anumite momente din trecut. Fiind Cuvântul lui Dumnezeu, ele sunt atemporale. Îi vorbesc omului secolului XX la fel de direct și cu o autoritate la fel de mare ca în primele veacuri creștine.*[2]

Apostolii cereau de la Hristos nu numai cuvânt, ci și tălmăcirea acestuia, deslușirea semnificației acestuia potrivit puterii lor de înțelegere: „Lămurește-ne nouă pilda aceasta. El a zis: Acum și voi sunteți nepricepuți? Nu înțelegeți că…" (*Matei*, 15, 15-17); „Atunci au înțeles că nu le-a spus să se ferească de aluatul pâinii, ci de aluatul fariseilor și al saducheilor" (*Matei*, 16, 12). Exegeza este, așadar, gestul de tâlcuire în cheie de lectură de inspirație dumnezeiască a cuvântului pe care Dumnezeu i-l adresează omului. Iată de ce teologia ortodoxă propune înțelegerea exegezei nu atât ca un demers strict științific, cât, deopotrivă, ca un gest realizat prin lucrarea credinței, gest prin care Cel care a inspirat cuvântul, Duhul Sfânt, îi este deopotrivă cheie de lectură și de interpretare:

*Este de datoria Ortodoxiei să păstreze exegeza ca funcție a Bisericii drept-măritoare, deoarece exegeza este o disciplină* teologică. *Cu toate că are la bază o procedură științifică, ea transcende limitele științei, pentru a pătrunde în spațiul tainei dumnezeiești, un spațiu care, prin propria natură, există dincolo de domeniul cercetării empirice. […] Pentru a propovădui Cuvântul viu și dătător de viață pentru Biserică, exegeza trebuie să treacă dincolo de îndatoririle critice de stabilire a textului originar și descifrare a mesajului pe care autorul biblic a dorit să-l transmită. Pentru a recupera adevăratele dimensiuni doctrinare și doxologice ale Scripturii, exegetul trebuie să participe el însuși la procesul revelației divine. El trebuie să se supună pe sine influenței călăuzitoare a Duhului Sfânt. […] Exegeza […] e un proces teandric, o lucrare divino-umană bazată pe sinergia sau cooperarea dintre Duhul Sfânt și interpretul omenesc.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Breck [1999], p. 25; [2] *Ibidem*, p. 26; [3] *Ibid.*, p. 44.

***A se vedea și:***

hermeneutică.

# experiență / experiment

(din lat. *experientia*, respectiv din lat. *experimentum*, ambele derivate din *experiri* = a încerca)

**știință**

*[…] acolo unde alte limbi opun experiența ordinară celei științifice (de exemplu, în engleză avem* experience *și* experiment*), limba franceză distinge cu prioritate între experiență, care poate fi singulară sau generală, și seria de experiențe specializate, instituite cu scopul de a decela o proprietate a naturii.*[1]

Distincția de față este manifestă odată cu modernitatea, exprimând o mutație care face parte integrantă din instrumentarul revoluției metodologice produse în

câmpul științelor naturii. Gestul științific începează de a mai fi o simplă verificare *ad-hoc* a unor fenomene luate din natură, fără să aibă la bază, în mod sistematic, o strategie bine stabilită. El devine validare a unei gândiri prealabile, a unei teorii raționale, a unui model. Natura este determinată să se dezvăluie potrivit unei anumite grile de lectură din partea omului de știință, a unei anumite așteptări. Astfel, cooperarea și deschiderea în fața misterului lasă locul mai curând unei anchete judiciare precise. Natura nu mai poate fi spațiul misterios al unui joc de lumini și umbre, reflectorul cu lumină rece al științei țintind la spulberarea oricăror penumbre din câmpul cercetării:

> *Știința nu se mai sprijină pe experiență, ci pe* experimentare, *adică pe punerea în lucrare a unui aparat tehnic destinat a-i extrage naturii răspunsuri precise la întrebări pe care am decis să i le punem. Există, așadar, la baza științei moderne, ceea ce numim un* a priori tehnic, *care se caracterizează, concret, prin manipularea naturii în vederea inserării sale în patul lui Procust, în sistemul prestabilit* […] *al matematizării.*[2]

Științele naturii importă formalismul și logica de tip matematic, percepute ca premise în vederea unui câștig în termeni de rigoare în ceea ce privește posibilitatea de investigare a universului înconjurător. Privirea omului se focalizează în a descoperi în natură cu precădere aspectele cuantificabile. Consecință firească, relația sa cu natura se deplasează tot mai mult sub semnul exteriorității. Astfel, progresiv, interesul pentru înțelegerea naturii ori a substanței lucrurilor cedează locul descrierilor în termeni de cantitate și funcție. Devenită obiect, natura va fi tot mai ușor percepută ca mediu în care relațiile se petrec în domeniul necesității, al utilitarului, al legislativului.

Ce garantează experimentul? Întâi de toate, unitatea metodologică. În al doilea rând, reproductibilitatea rezultatelor. Aceasta este favorizată de formalizarea matematică. Gestul simplificării operate în investigarea realității, prin reținerea în mod exclusiv a parametrilor considerați relevanți pentru experiment, este asumat în vederea câștigului maxim în termeni de obiectivitate. În al treilea rând, verificabilitatea: rezultatele experimentelor sunt, în principiu, verificabile pentru oricine respectă procedura de experimentare. Afirmația comportă nuanțe. Există zone disciplinare unde repetabilitatea condițiilor experimentale este practic imediată. De exemplu, în matematică, judecățile de plauzibilitate a teoremelor, care sunt, practic, niște experimente, sunt accesibile oriunde și oricui, cu condiția utilizării corecte a rațiunii și a unei minime familiarizări prealabile cu subiectul cercetării, la nivel atât operațional, cât și conceptual. Există, însă, și discipline mai puțin favorizate, cum este psihologia, unde repetabilitatea este greu pusă la încercare de dificultatea reproducerii experimentului. Deopotrivă, în astronomie, irepetabilitatea unor condiții astronomice de loc, de moment și de mijloc de observație face adeseori ca experimentele să rămână „observație" punctuală, cu caracter de unicitate — a se remarca, în acest context, ameliorarea repetabilității prin dezvoltarea tehnicilor satelitare, care asigură în spațiu ceea ce pe Pământ este imposibil. În plus, în interiorul multor discipline





preocupate de cercetarea univers
fizic, dificultatea reproductibilității e
rimentului e favorizată de amplitud
scăzută a semnalului de interes, util
pectiv de perturbarea lui printr-un
nal parazit. Adevăratele experim
cele fine, se petrec la acea graniță la
amplitudinea semnalului de interes
comparabilă, dacă nu chiar depășit
cea a semnalului perturbator. Ne pl
astfel, adeseori, la limita posibilit
tehnice ale instrumentelor de investi
Soluția constă în căutarea de surse
liare de semnal și/sau într-o metodo
teoretică aplicabilă în vederea fol
mai eficiente a semnalului util, resp
diminuării semnalului perturbator.

Experimentul joacă un rol impo
în validarea teoriilor și, totodată, în
gresul acestora, prin punerea lor în
de criză odată cu identificarea unor
valabilități locale și îndemnând as
reformularea teoriei potrivit exige
noi generate de experiment.

---

*Referințe*:

[1] Anastasios Brenner, *Expérience* (
*rientă*), *apud* Lecourt [1999], p. 400; [2]
Aubenque, *Métaphysique et tech*
(*Metafizică și tehnică*), *apud* Coulouba
[1989], p. 24.

*A se vedea și*:

demonstrație, teorie.

**teologie** Ca discurs, teologia e rezu
experierii prezenței dumnezeiești
există teologie decuplată de manifes
harului, prin har producându-se pa
parea omului la realitatea dumnezei

preocupate de cercetarea universului fizic, dificultatea reproductibilității experimentului e favorizată de amplitudinea scăzută a semnalului de interes, util, respectiv de perturbarea lui printr-un semnal parazit. Adevăratele experimente, cele fine, se petrec la acea graniță la care amplitudinea semnalului de interes este comparabilă, dacă nu chiar depășită, de cea a semnalului perturbator. Ne plasăm astfel, adeseori, la limita posibilităților tehnice ale instrumentelor de investigare. Soluția constă în căutarea de surse auxiliare de semnal și/sau într-o metodologie teoretică aplicabilă în vederea folosirii mai eficiente a semnalului util, respectiv diminuării semnalului perturbator.

Experimentul joacă un rol important în validarea teoriilor și, totodată, în progresul acestora, prin punerea lor în stare de criză odată cu identificarea unor nonvalabilități locale și îndemnând astfel la reformularea teoriei potrivit exigențelor noi generate de experiment.

---

*Referințe:*

[1] Anastasios Brenner, *Expérience* (*Experiență*), *apud* Lecourt [1999], p. 400; [2] Pierre Aubenque, *Métaphysique et technique* (*Metafizică și tehnică*), *apud* Couloubaritsis [1989], p. 24.

*A se vedea și:*

demonstrație, teorie.

**teologie** Ca discurs, teologia e rezultatul experierii prezenței dumnezeiești. Nu există teologie decuplată de manifestarea harului, prin har producându-se participarea omului la realitatea dumnezeiască, dincolo de posibilitățile omenești de accedere. Dacă, în sensul științei moderne, afirmăm că omul experimentează, realizează experimente, produce manipulări ale fenomenelor descoperite în natură, cu ajutorul unui aparat tehnic de investigare și având ca scop dobândirea unor informații cât mai precise despre acestea, teologic vorbim, mai curând, de experiență, respectiv de experiere, cele două exprimând acel gest de împărtășire a omului din realitatea pe care Dumnezeu, cu harul Său, i-o descoperă. Departe de problematica manipulării obiectului cunoașterii sale, proprie științei, teologia înfățișează un chip de cunoaștere prin care omul experiază în integralitatea ființei sale, iar obiectul cunoașterii sale este o prezență personală, ce presupune un gest de întâlnire dialogic.

Tradiția Bisericii dă mărturie asupra centralității experienței în viața Bisericii. Fără faptul viu al gestului de viață religioasă, teologia se pervertește până la a deveni un discurs fără conținut, o simplă manipulare de concepte pe marginea unor subiecte religioase. Viața Bisericii se structurează în jurul cultului: liturghia este taina prin excelență a vieții Bisericii, experiența fundamentală prin care omul se structurează în gest de împărtășire din viața pe care Dumnezeu i-o dezvăluie. Liturghia prelungește la infinit momentul Cincizecimii, în măsura în care nu e altceva decât o repetată Cincizecime — pogorâre a Duhului Sfânt peste comunitatea rugătoare, pe care o sfințește. Liturghia este gestul de rugăciune al Bisericii, gest prin care Biserica se naște în continuu. În acest mediu de mântuire, anticipare concretă a Împărăției Cerurilor, omul experimentează liturgic, iar spațiul liturgic

constituie prin excelență locul mântuirii, laboratorul experienței creștine centrate pe gestul împărtășirii cu Hristos.

Demersul întâlnirii lui Dumnezeu trece în mod necesar prin gestul curățirii inimii, întrucât numai experiența curățirii inimii conduce la experiența „vederii" lui Dumnezeu. Pocăința, numită și „înnoirea minții" (gr. *metanoia*), este, în fond, o deschidere personală către lucrarea harului. Experiența creștină se adresează omului lăuntric, interior: se pornește la drum printr-un efort de lepădare a patimilor, adică de renunțare treptată la acele comportamente bolnave și pervertite, care irosesc puterile sufletești, și se crește treptat în dobândirea virtuților, ca drum de intensă regenerare a simțurilor duhovnicești. Inima curățită de păcat devine astfel tot mai „transparentă" prezenței lui Dumnezeu și, printr-o tot mai deplină „coborâre a minții în inimă", omul se întâlnește cu Hristos cel sălășluit în altarul sufletului său la momentul săvârșirii tainei botezului. Unificarea tuturor compartimentelor conștiinței umane în aceeași lucrare, unirea activității minții cu simțirea inimii sunt afirmate de experiența misticii ortodoxe ca mijloc de vindecare a schizofreniei lăuntrice, care separă atât de frecvent inteligența de simțire la omul contemporan.

Experimentul științific, la fel ca și experiența de tip religios, e rezultatul unui demers personal de filtrare interioară a realității. Știința o face printr-un filtru intelectual de tipul cugetării logice, filtru în continuu perfecționat prin dezvoltare metodologică. Teologia, nefiind atât mod de gândire, cât mod de ființare, de trăire, propune un altfel de filtru, al inimii antrenate prin rugăciune în a surprinde





inspirația Duhului. În Hristos, spune sfântul apostol Pavel, nu mai este omul psihologic, ci omul duhovnicesc. Nu mai este omul care reacționează după legea firii, ci omul în care Duhul Sfânt locuiește și inspiră modul de ființare. Dacă știința afirmă cartezianul „cuget, deci exist", văzând în exercițiul intelectual un fel de dovadă și de condiție a ființării, teologia exprimă conștiința experierii Ființei veșnice, în demers de fiu ascultător către Părinte, prin iubire, traducându-l prin existențialul „iubesc, deci exist". Iubindu-L pe Dumnezeu, mă unesc cu Cel ce este veșnic și împărtășindu-mă, prin această unire, din actul ființării Lui, sădesc în mine, în mod implicit, veșnicia. Experiența teologică poartă o implicită dimensiune eshatologică și presupune o proiectare experiențială care trece dincolo de spațiu-timp.

Experiența religioasă a fost adeseori contestată de unii oameni de știință. Alții au observat, însă, că gradul de încredere în ambele feluri de experiență, științifică și teologică, ține de validarea comunitară:

> *Paralelismul între experimentul științific și experiența mistică ar putea să pară surprinzător din perspectiva naturii diferite a acestor două acte de observație. Fizicienii își realizează experimentele în echipă, cu ajutorul unei aparaturi sofisticate [...]. Experimentele științifice pot fi repetate oricând, de oricine, în timp ce experiența mistică le e rezervată câtorva adepți. [...] Dar o examinare mai atentă arată că deosebirile între cele două tipuri de observație rezidă numai în modurile de abordare respective, și nu în complexitatea sau în gradul de încredere pe care-l inspiră. Oricine ar dori să repete experimentele de fizică atomică efectuate de oamenii de știință ar avea nevoie de ani de studiu. Numai după aceea, persoana în cauză va fi în stare să-i pună naturii întrebări despre un anumit fenomen și să înțeleagă răspunsul pe care-l va primi.*[3]

Lucrând singur sau în echipă, omul de știință dezvoltă experimentul încadrat în paradigma acceptată de comunitatea științifică de care aparține și căreia îi încredințează rezultatele muncii sale, prin raportarea la spiritul critic al comunității științifice. Într-un chip similar, creștinul trăiește experiența personal, dar luând în considerare conștiința eclezială la care raportează toată trăirea sa, prin gestul duhovniciei. Mai mult decât atât, experiența teologică, la fel ca și experimentul științific, presupune o coerență interioară în vederea dezvoltării cunoașterii: în teologie, primează ascultarea duhovnicească, încadrarea într-o linie de conduită având reguli și o libertate coordonate prin paternitatea duhovnicească, în timp ce, în știință, regulile logicii și competența profesională, raportate la spiritul critic comunitar, asigură coerența demersului de experimentare. Ambele demersuri, atât cel științific, cât și cel teologic, presupun o creștere gradată: teologia, prin experimentare în „laboratorul" vieții liturgice, iar știința, prin cercetare în laboratorul asociat disciplinei în interiorul căreia are loc cercetarea.

Pe de altă parte, remarcăm faptul că problematica repetabilității experienței religioase le-ar putea părea dificilă celor familiarizați exclusiv cu perspectiva metodologiei științifice. Cu toate acestea, experiența religioasă, așa după cum ne arată viața Bisericii, este împărtășibilă,

*mentele de fizică atomică efectuate de oamenii de știință ar avea nevoie de ani de studiu. Numai după aceea, persoana în cauză va fi în stare să-i pună naturii întrebări despre un anumit fenomen și să înțeleagă răspunsul pe care-l va primi.*[3]

Lucrând singur sau în echipă, omul de știință dezvoltă experimentul încadrat în paradigma acceptată de comunitatea științifică de care aparține și căreia îi încredințează rezultatele muncii sale, prin raportarea la spiritul critic al comunității științifice. Într-un chip similar, creștinul trăiește experiența personal, dar luând în considerare conștiința eclezială la care raportează toată trăirea sa, prin gestul duhovniciei. Mai mult decât atât, experiența teologică, la fel ca și experimentul științific, presupune o coerență interioară în vederea dezvoltării cunoașterii: în teologie, primează ascultarea duhovnicească, încadrarea într-o linie de conduită având reguli și o libertate coordonate prin paternitatea duhovnicească, în timp ce, în știință, regulile logicii și competența profesională, raportate la spiritul critic comunitar, asigură coerența demersului de experimentare. Ambele demersuri, atât cel științific, cât și cel teologic, presupun o creștere gradată: teologia, prin experimentare în „laboratorul" vieții liturgice, iar știința, prin cercetare în laboratorul asociat disciplinei în interiorul căreia are loc cercetarea.

Pe de altă parte, remarcăm faptul că problematica repetabilității experienței religioase le-ar putea părea dificilă celor familiarizați exclusiv cu perspectiva metodologiei științifice. Cu toate acestea, experiența religioasă, așa după cum ne arată viața Bisericii, este împărtășibilă, comunicabilă și repetabilă. De exemplu, una dintre realitățile cele mai uzuale din viața creștină, repetabilă la infinit — dar nu determinist, ci într-un gest de relație personală între om și Dumnezeu — este experiența gustării prezenței harului. Există, spun experimentații în rugăciune, față de simțirea de început a harului, stări infinit mai fine și, deci, mai greu comunicabile, ce privesc, în viața duhovnicească, experiența creșterii lăuntrice în Hristos. Dificultatea ține aici doar aparent de lipsa repetabilității. În fapt, așa cum, în cercetarea științifică, experimentul presupune o anumită competență metodologică și conceptuală, fără de care el este imposibil de repetat, în teologie, experiența poate cere o „competență personală" de primire (curăție a inimii, sau o minimă deschidere către aceasta), rezultat al unui efort de purificare și de curățire a omului lăuntric. Exemplul cel mai evident este acela dat de experiența în continuu împărtășibilă de rugăciune din relația părinte duhovnicesc – ucenic. Ne amintim, în context, experiența de a fi simțit prezența luminii necreate, la care sfântul Serafim de Sarov îl face părtaș pe ucenicul său Motovilov. Această lumină, inaccesibilă simțurilor, este identică aceleia în care Mântuitorul li se arată ucenicilor pe muntele Tabor. Deși personală, profund subiectivă, experiența duhovnicească este repetabilă și comunicabilă, însă niciodată ca o inițiativă autonomă puterilor omului, ci numai ca dar de la Dumnezeu.

Paralelismul între cele două demersuri, experiența teologică și experimentul științific, subliniază și precizează deopotrivă natura diferită a celor două. În timp ce aparatura tehnică realizează „pre-

lungirea" omului în exterior, puterea de pătrundere a rațiunii oferindu-i coerență și sistematizare demersului de observare a naturii, trăirea creștină presupune creșterea omului în interior, creștere prin care simțurile spirituale, regenerate, restaurate, determină o transfigurare a participării persoanei umane în lume. Fondul experimentului științific rămâne producerea unor informații precise privind natura, interogarea sa fiind declarată eficientă, dacă aceasta a răspuns într-o corectă încadrare în paradigma de investigare, în timp ce „obiectul" experienței teologice este o realitate personală transcendentă, care scapă fundamental oricărei manipulări de către om și care nu poate fi cunoscută autentic decât în măsura în care omul se deschide harului divin. Astfel, prin rugăciune, Dumnezeu e rugat să înlesnească și să călăuzească participarea omului la realitatea dumnezeiască și totodată, prin aceasta, la realitatea profundă a acestei lumi. Ortodoxia, „dreapta-credință", nu se dorește decât expresia unei autentice raportări la Dumnezeu prin har — cu alte cuvinte, un răspuns la nevoia fundamentală a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu așa cum este El cu adevărat.

---

*Referințe:*

[3] Capra [1999], p. 28.

*A se vedea și:*

demonstrație, teorie.





## ființă

**teologie** Preocupările privind „ființa" (gr. *to on*) sunt vechi în filosofie. Părinții Bisericii au făcut cunoștință cu ele prin educația primită în școlile vremii lor. Ontologia lui Aristotel se dorea știința și discursul despre ființă, despre „ceea ce este". Proiectul său propunea să se vorbească despre ființa oricărui obiect de cunoaștere nereducționist, cu alte cuvinte fără a reduce gestul la o simplă analiză de proprietăți conjuncturale, posibil tributare percepției umane, ambiția lui cea mai nobilă fiind aceea de a înțelege ce este fiecare obiect în ființa sa.

Este evident că teologia ar fi putut părea, într-o cheie de lectură aristotelică, acea ontologie care se ocupă cu obiectul de cunoaștere numit „Dumnezeu", prezentându-se astfel drept un caz particular al științei tuturor ființelor care se dorea a fi ontologia.[1] Cheia de lectură a Părinților Bisericii este, însă, diferită. Teologia, ca preocupare de cunoaștere a „Celui ce este" (*Exodul*, 3, 14) — Dumnezeu — și, în virtutea acestei cunoașteri, căutând înțelegerea tuturor ființelor și a creației întregi, nu este ontologie, în măsura în care respinge categoric ideea de a spune ceva despre ceea ce este Dumnezeu în ființa Sa. Ortodoxia afirmă apofatismul absolut, imposibilitatea și necunoașterea absolută în ceea ce privește Ființa divină. Mai mult, teologia nu e „știință", demers autonom de reprezentare intelectuală, ci gest de viață, și de împărtășire, și de participare la realitatea divină, posibil prin lucrarea harului dumnezeiesc. Teolog este cel ce se preocupă și trăiește întru „Cel ce este", teologia fiind „împărtășire ființială", adică cu toată ființa, din pre-

## ființă

**teologie** Preocupările privind „ființa" (gr. *to on*) sunt vechi în filosofie. Părinții Bisericii au făcut cunoștință cu ele prin educația primită în școlile vremii lor. Ontologia lui Aristotel se dorea știința și discursul despre ființă, despre „ceea ce este". Proiectul său propunea să se vorbească despre ființa oricărui obiect de cunoaștere nereducționist, cu alte cuvinte fără a reduce gestul la o simplă analiză de proprietăți conjuncturale, posibil tributare percepției umane, ambiția lui cea mai nobilă fiind aceea de a înțelege ce este fiecare obiect în ființa sa.

Este evident că teologia ar fi putut părea, într-o cheie de lectură aristotelică, acea ontologie care se ocupă cu obiectul de cunoaștere numit „Dumnezeu", prezentându-se astfel drept un caz particular al științei tuturor ființelor care se dorea a fi ontologia.[1] Cheia de lectură a Părinților Bisericii este, însă, diferită. Teologia, ca preocupare de cunoaștere a „Celui ce este" (*Exodul*, 3, 14) — Dumnezeu — și, în virtutea acestei cunoașteri, căutând înțelegerea tuturor ființelor și a creației întregi, nu este ontologie, în măsura în care respinge categoric ideea de a spune ceva despre ceea ce este Dumnezeu în ființa Sa. Ortodoxia afirmă apofatismul absolut, imposibilitatea și necunoașterea absolută în ceea ce privește Ființa divină. Mai mult, teologia nu e „știință", demers autonom de reprezentare intelectuală, ci gest de viață, și de împărtășire, și de participare la realitatea divină, posibil prin lucrarea harului dumnezeiesc. Teolog este cel ce se preocupă și trăiește întru „Cel ce este", teologia fiind „împărtășire ființială", adică cu toată ființa, din prezența dumnezeiescă. Întâlnirea cu Ființa fără de început, Dumnezeu, este intrare în pregustarea, de aici și de acum, a veșniciei cea proprie Ființei veșnice. Astfel, înțelegerea teologică este nu achiziționare de informații religioase (despre Dumnezeu), cât demers concret de împărtășire – transfigurare – îndumnezeire, sălășluire într-un mod de ființare în împărtășire din ceea ce dăruiește prin energiile sale ființarea divină. Astfel, relația teologică cu tot ce ființează nu se produce prin explicări intelectuale, ci prin acel mod de ființare prin și întru Dumnezeu, care face permeabil înțelegerii umane ceva din taina ființelor.

---

***Referințe:***

[1] D. Ottaviani, *Ontologie*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 580.

***A se vedea și:*** ontologie.

## filocalie

(din gr. *philein* = a iubi + gr. *kalos* = frumos)

**teologie** Filocalia este un fel de *reader's digest* (antologie, florilegiu) duhovnicesc, o colecție de texte edificatoare pentru viața duhovnicească. Prima de acest fel, care a dat și denumirea speciei, este alcătuirea sfinților Vasile cel Mare și Grigore din Nazianz cu titlul *Iubirea de frumusețe divină*, o antologie de texte semnificative din teologia lui Origen. Consacrarea ulterioară a termenului ne permite să-l vedem astăzi asociat colecțiilor de texte care se referă la nevoințele desăvârșirii creștine,

alcătuite de Părinții spiritualității ortodoxe. Prima *Filocalie* tipărită apare la Veneția, în anul 1782, sub îngrijirea sfântului Nicodim Aghioritul, și poartă denumirea de *Filocalia părinților care practică trezvia*. Traducerea franceză actuală, *Philocalie des Pères neptiques*, recuperează, pentru înțelegerea noastră contemporană, următorul subtitlu explicativ: „compusă din scrierile Părinților sfinți purtători de Dumnezeu și în care, printr-o înțelepciune a vieții, urmare ascezei și contemplării, inteligența este curățată, iluminată și atinge desăvârșirea"[1]. În limba română, traducerea Filocaliei s-a făcut cu titlul *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, începând cu anul 1946, fiind urmarea străduinței marelui teolog român Dumitru Stăniloae.

Astăzi, termenul *filocalie* desemnează genul de literatură care-i oferă cititorului repere în vederea trăirii spiritualității creștine la școala Părinților. Filonul „filocalic" al unei scrieri este expresia gestului de încredințare contemporană paternității duhovnicești oferite de Părinții nevoitori.

---

*Referințe:*

[1] *Philocalie des Pères neptiques* [2005].

*A se vedea și:*

asceză, teorie.

## formalism

(din lat. *forma* = aspect exterior)

**știință** Formalismul reprezintă, în matematică, acea





*[…] doctrină potrivit căreia matematicile sunt o activitate de manipulare de semne goale de sens, iar adevărurile matematice sunt pur formale, altfel spus se sprijină pe convenții sau pe definiții implicite.*[1]

Formalizarea matematică apare în secolul XIX, ca o decuplare a gândirii de tip matematic de preocuparea de adecvare la realitatea fizică. În accepțiunea formalistă a lui David Hilbert — vorbim de „programul lui Hilbert" ca de un manifest al formalismului în matematici, întrucât reprezintă forma sa cea mai elaborată —, matematica poate fi privită ca o manipulare de simboluri, după reguli precise, fără contact cu realitatea:

*Când descoperă aritmetica, copiii trebuie să lege simboluri de obiecte concrete ale lumii reale. […] Mai departe, copiii încep să facă operații matematice abstracte, mergând până acolo, încât utilizează pe x și y în locul unor numere specifice. Cei ce se orientează spre matematicile aplicate descoperă numerele complexe și multiplicările matriciale, care ascultă de reguli ciudate, care nu au nimic de-a face cu lumea reală. Cu toate acestea, studentul învață să manipuleze simboluri abstracte, reprezentând operațiuni și obiecte reale, fără să aibă a se îngrijora de sensul lor real — în măsura în care există vreunul.*[2]

Poziția formalistă are atașată în mod intrinsec încrederea în puterea demersului logic constituit exclusiv din argumente formale și proceduri calculabile. Formulată de Hilbert în 1920, ea va fi combătută în 1931 nu prin mijloace filosofice, ci din chiar interiorul matematicii, prin lucrările lui Kurt Gödel, care va arăta că, în orice sistem axiomatic (unde se definește o logică formală), există propoziții matematice pe care nici o procedură sistematică nu permite să se demonstreze dacă sunt adevărate sau nu.

Astăzi vorbim despre *limbaje formale*, făcând apel la tipuri de limbaje asociate calculului de predicate matematice (teoria ansamblurilor a lui Lens sau limbajul aritmeticii al lui Lar). Definirea unui „limbaj" permite dezvoltarea de „propo-

formalism [știință]

orice sistem axiomatic (unde se definește o logică formală), există propoziții matematice pe care nici o procedură sistematică nu permite să se demonstreze dacă sunt adevărate sau nu.

Astăzi vorbim despre *limbaje formale*, făcând apel la tipuri de limbaje asociate calculului de predicate matematice (teoria ansamblurilor a lui Lens sau limbajul aritmeticii al lui Lar). Definirea unui „limbaj" permite dezvoltarea de „propoziții", aceasta făcând apel la „operatori" exprimați prin „simboluri".

---

***Referințe:***

[1] Mathieu Marion, *Formalisme* (*mathématique*) [*Formalism* (*matematic*)], *apud* Lecourt [1999], p. 421; [2] Davies [2001], p. 95.

***A se vedea și:*** axiomă.

# gnoseologie

(din gr. *gnosis* = cunoaștere + gr. *logos* = discurs)

**teologie** Dincolo de cultura dobândită, gnoseologia patristică are ca fundament credința. O cunoaștere în afara credinței nu poate fi concepută. Credința nu poate fi redusă la o dimensiune psihologică, ea implică împărtășirea reală a credinciosului din rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor, prin faptul că acesta trăiește adeverirea celor nevăzute. Credinciosul nu trăiește credința la modul imaginar, ca pe o sugestie a unor realități posibile dintr-o altă existență. Prin credință, este posibilă împărtășirea reală din fundamentele realităților, din realitatea cea mai reală. În felul acesta, cunoașterea devine o vedere reală a celor nevăzute, iar gnoseologia presupune o descriere a celor împărtășite prin credință. Numai prin credință gnoseologia patristică își manifestă caracterul ontologic, deoarece credinciosul are acces la fundamentul ontologic al lumii dat de rațiunea dumnezeiască a fiecărui lucru.

Astfel, credința este o premisă fundamentală a gnoseologiei patristice. Nu se poate ajunge la o înțelegere a lumii, la înțelepciune adevărată, fără credință. Atât cunoașterea celor sensibile, cât și contemplarea celor inteligibile se face prin credință, fiind posibilă o fericită cunoaștere a lui Dumnezeu: „Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut" (*Ioan*, 20, 29).

Întreaga istorie a relațiilor omului cu Dumnezeu, actele petrecute în iconomia mântuirii pot fi înțelese numai prin credință. Totodată, credința ne conduce la Arhetipul și Telosul întregii creații (cosmos și istorie): Iisus Hristos, Fiul Dumnezeu-lui Celui viu.

*Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute […]. Prin credință, înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd* (*Evr.*, 11, 1, 3).

În gnoseologia patristică, cunoașterea nu se bazează pe demonstrațiile date de evidențele obținute prin simțuri. Cunoașterea prin senzații (ἀισθησεως νου), ca și cea discursivă, explicitată prin raționamentele create prin furnizarea datelor de către simțuri (επιστημες) rămân în sfera opiniilor. Contemplarea Adevărului lumii ține exclusiv de credință și, în acest fel, credința își vădește preeminența în actul cunoașterii. Sunt diferite nivele de percepere și de cunoaștere a realității, însă adevărata cunoaștere se bazează mereu pe credință.

Pentru sfântul Clement, filosofia creștină, înțeleasă ca o gnoză desăvârșită, constă în contemplare, în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu și formarea omului virtuos. Toate acestea sunt posibile prin credință. O gnoză construită fără credință este amăgitoare și dătătoare de slavă deșartă, deoarece ea tratează despre lucruri imaginare cu încrederea în forța proprie a raționamentelor umane. Filosofia creștină admite reciprocitatea dintre credință și rațiune, însă demonstrația științifică este consolidată de credință. Astfel, demersul rațiunii luminate de credință realizează demonstrații științifice prin care se transmit adevărurile descoperite de Dumnezeu.





Sfântul Clement explică semnificația diferitelor tipuri de știință (επιστημη). Διδησις este știința lucrurilor distincte în funcție de diferite categorii existente. Εμπειρια este o știință descriptivă a datelor obținute prin simțuri, care observă aceste date în cazul fiecărui lucru sensibil în parte. Νοησις este o știință a inteligenței care presupune inclusiv intuiția. Συνεσις este știința raporturilor posibile între lucruri, care evidențiază capacitatea de realizare a conexiunilor dintre lucruri, conducând la o înțelegere integrală a realității. Γνωσις este știința ființei lumii în sine, o știință adaptată contingenței, care conduce la contemplarea rațiunilor transcendente ale realităților imanente. Astfel, printr-o înlănțuire a acestor multiple științe, este posibil urcușul omului în efortul său gnoseologic, ajungându-se ca, prin credință, să se contemple și să se împlinească adevărul celor cunoscute.

Cunoașterea ancorată în gnoseologia patristică este mereu contemporană, în sensul că actualizează, pentru nevoile fiecărei epoci, cunoașterea în Sfântul Duh trăită în experiența sfințitoare a Bisericii. Contextul actual impune dezvoltarea unei asemenea teologii, cu responsabilitate eclezială, care poate oferi răspunsuri la problemele provocatoare ale științei contemporane, în duhul Sfinților Părinți. O teologie care se rezumă la a repeta exterior formule vechi (fie ele și în formă patristică) este insuficientă.

Comoditatea acestui mod de gândire neparticipativ poate fi depășită numai prin curajul asumării exigențelor eclaziale ale inteligenței creștine. Părintele Dumitru Stăniloae arată că o adevărată teologie trebuie să fie fidelă Revelației împlinite în Hristos și experimentată fără

Sfântul Clement explică semnificația diferitelor tipuri de știință (επιστημη). Ειδησις este știința lucrurilor distincte în funcție de diferite categorii existente. Εμπειρια este o știință descriptivă a datelor obținute prin simțuri, care observă aceste date în cazul fiecărui lucru sensibil în parte. Νοησις este o știință a inteligenței care presupune inclusiv intuiția. Συνεσις este știința raporturilor posibile între lucruri, care evidențiază capacitatea de realizare a conexiunilor dintre lucruri, conducând la o înțelegere integrală a realității. Γνωσις este știința ființei lumii în sine, o știință adaptată contingenței, care conduce la contemplarea rațiunilor transcendente ale realităților imanente. Astfel, printr-o înlănțuire a acestor multiple științe, este posibil urcușul omului în efortul său gnoseologic, ajungându-se ca, prin credință, să se contemple și să se împlinească adevărul celor cunoscute.

Cunoașterea ancorată în gnoseologia patristică este mereu contemporană, în sensul că actualizează, pentru nevoile fiecărei epoci, cunoașterea în Sfântul Duh trăită în experiența sfințitoare a Bisericii. Contextul actual impune dezvoltarea unei asemenea teologii, cu responsabilitate eclezială, care poate oferi răspunsuri la problemele provocatoare ale științei contemporane, în duhul Sfinților Părinți. O teologie care se rezumă la a repeta exterior formule vechi (fie ele și în formă patristică) este insuficientă.

Comoditatea acestui mod de gândire neparticipativ poate fi depășită numai prin curajul asumării exigențelor ecleziale ale inteligenței creștine. Părintele Dumitru Stăniloae arată că o adevărată teologie trebuie să fie fidelă Revelației împlinite în Hristos și experimentată fără



încetare în viața Bisericii, să aibă responsabilitate față de credincioșii din orice epocă, să aibă deschidere eshatologică.

Cunoașterea teologică fidelă gnoseologiei patristice păstrează mereu vie condiția divino-umanității exersate în viața eclezială, în special prin sfânta liturghie. Acest mod de a cunoaște este prin excelență participativ, astfel încât principiile și rezultatele cunoașterii nu sunt posedate, ci sunt expresii ale participării la Adevărul divino-umanității lui Hristos, extins prin Duhul Sfânt la viața Bisericii. Participarea ca principiu al cunoașterii pune în centrul cunoașterii teologice dragostea de Dumnezeu ca o măsură a cunoașterii adevărate. Cel care iubește mai mult în Hristos ajunge la o cunoaștere mai adevărată și mai profundă (*I Ioan*, 4, 7-8). Dragostea ca fundament suprem al cunoașterii creștine nu trebuie redusă la o trăire psihologică, adeseori confundată cu o pietate individuală dulceagă, ci își are temeiul în comuniunea eclezială deplină, cu toți sfinții și cu puterile cerești.

Cunoașterea teologică în consonanță cu gnoseologia patristică se întemeiază pe realitatea credinței. Cunoașterea prin credință depășește orice concepție formală, întrucât, dincolo de logica formală, implică o logică participativă la ceva mai presus de realitatea imanentă. Credința nu e un simplu sentiment psihologic dat de încrederea în ceva sau cineva, ci este, mai ales, certitudinea dezvăluită în participarea ontologică la evenimentul comuniunii cu Dumnezeu. Prin participare, credinciosul contemplă, dincolo de posibilitățile cunoașterii discursive, realitățile cerești. Și această experiență e pregustată încă de acum și aici, desăvârșindu-se în veșnicia din împărăția lui Dumnezeu.

Cunoașterea teologică are o ontologie iconică, întrucât nu se epuizează într-o teorie care reduce realitatea studiată la concepte imanente. Ontologia iconică permite ca gnoseologia teologică să fie unitară, integrând cuvântul scris al Evangheliei, cel rostit (sau scris) al Tradiției, precum și realitățile concrete ale experienței liturgice. Nu există cunoaștere teologică veridică, fără valorificarea ontologiei iconice.

***A se vedea și:*** credință, epistemologie, ontologie, teologie.





## har

(din gr. *charis* = bunăvoință, favoare, dar)

**teologie** Sfinții Părinți numesc har acea prezență-lucrare în om a lui Dumnezeu prin intermediul căreia omul se împărtășește din viața pe care Însuși Dumnezeu o trăiește. Prezența harului dumnezeiesc în lume este poate cea mai uimitoare minune, în măsura în care înțelegem astfel că Dumnezeu nu numai că există, dar Se și dăruiește prin împărtășire neîncetată omului doritor să-L întâlnească. Iar întâlnirea cu Dumnezeu prin har se face curățind inima (omul lăuntric), taină prin care omul ajunge la o adevărată vedere a lui Dumnezeu, după cum spune Însuși Hristos că „fericiți sunt cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu":

*„Gândul acesta să fie în voi, care era și în Iisus Hristos". Aceasta trebuie să fie preocuparea permanentă a creștinului: cum să-și curățească inima. Iar inima se curățește cu ajutorul harului dumnezeiesc, pentru ca mintea creștinului să se lumineze și să cugete așa cum o face Mântuitorul Hristos. Creștinul trebuie să se adâncească în cunoașterea persoanei lui Hristos, trebuie să aibă simțirea celor duhovnicești, să înțeleagă cine e Hristos. Sfinții Părinți ai Bisericii ne-au prezentat prin experiența lor cine și ce este Hristos, însă n-au reușit să ni-L prezinte exact așa cum este, deoarece Hristos, ca Dumnezeu-Om, nu poate fi prezentat prin intermediul cuvântului creat. […] Vom ajunge să facem experiența prezenței lui Hristos, dacă vom fi împlinitori fideli ai poruncilor Lui, pentru că Hristos este ascuns în poruncile Sale. Iar când creștinul ține*

gnoseologie [teologie]

țile concrete ale expe-
Nu există cunoaștere
ă, fără valorificarea

lință, epistemologie,

# har



(din gr. *charis* = bunăvoință, favoare, dar)

**teologie** Sfinții Părinți numesc har acea prezență-lucrare în om a lui Dumnezeu prin intermediul căreia omul se împărtășește din viața pe care Însuși Dumnezeu o trăiește. Prezența harului dumnezeiesc în lume este poate cea mai uimitoare minune, în măsura în care înțelegem astfel că Dumnezeu nu numai că există, dar Se și dăruiește prin împărtășire neîncetată omului doritor să-L întâlnească. Iar întâlnirea cu Dumnezeu prin har se face curățind inima (omul lăuntric), taină prin care omul ajunge la o adevărată vedere a lui Dumnezeu, după cum spune Însuși Hristos că „fericiți sunt cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu":

*„Gândul acesta să fie în voi, care era și în Iisus Hristos". Aceasta trebuie să fie preocuparea permanentă a creștinului: cum să-și curățească inima. Iar inima se curățește cu ajutorul harului dumnezeiesc, pentru ca mintea creștinului să se lumineze și să cugete așa cum o face Mântuitorul Hristos. Creștinul trebuie să se adâncească în cunoașterea persoanei lui Hristos, trebuie să aibă simțirea celor duhovnicești, să înțeleagă cine e Hristos. Sfinții Părinți ai Bisericii ne-au prezentat prin experiența lor cine și ce este Hristos, însă n-au reușit să ni-L prezinte exact așa cum este, deoarece Hristos, ca Dumnezeu-Om, nu poate fi prezentat prin intermediul cuvântului creat. […] Vom ajunge să facem experiența prezenței lui Hristos, dacă vom fi împlinitori fideli ai poruncilor Lui, pentru că Hristos este ascuns în poruncile Sale. Iar când creștinul ține aceste porunci și fuge de viața împotriva firii, ajunge să trăiască viața cea după fire, cea adevărată, viața fără de păcat. Iar atunci va înainta în adâncurile Duhului și va pătrunde în cunoașterea persoanei lui Hristos. Atunci se satură de dumnezeiescul har. […] Cel dintâi scop al nostru, primul obiectiv, este de a dobândi harul, de a dobândi sfințenia. După Sfinții Părinți, sfințenia este sălășluirea permanentă a harului în inima noastră.*[1]

Răspunzând întrebării ucenicului său Motovilov: „Cum să practicăm în Hristos […] virtuți […] pentru a obține harul Sfântului Duh?", sfântul Serafim de Sarov îndemna, în deplină continuitate cu Tradiția Bisericii:

*Negociați în același fel harul Sfântului Duh în toate […] pe care le practicați în numele lui Hristos. Dar negociați cât mai bine aceste daruri spirituale, utilizându-le de preferință pe acelea care vă aduc cel mai mare beneficiu. Și capitalul scos din aceste minunate beneficii ale harului depuneți-l în contul de economii al lui Dumnezeu cu taxe imateriale: nu patru sau șase la sută, ci sută la sută sau chiar infinit mai mult.*[2]

Sfântul Serafim, un fel de „capitalist" al Împărăției cerurilor, vorbește de profit. Investiția nu este în fapte bune văzute ca bune în sine, ci în Hristos, în Care ne investim ca viață prin faptele noastre și întru Care profitul se măsoară în har, în participare la Împărăția cerurilor. Iată de ce sfântul Serafim vede în cazul fecioarelor nebune din pilda celor zece fecioare nu o insuficiență a faptelor bune, ci o lipsă de ancorare a faptelor lor în har. Dramatică, întrucât

*acest mod de viață, fondat în mod unic pe practicarea virtuților, fără a fi examinat într-un mod minuțios dacă ele aduc harul Sfântului Duh, și cât anume*[3]

nu conduce către rai, afirmă sfântul. Iar cine nu adună cu Hristos, risipește.

---

*Referințe:*

[1] Efrem [2004], p. 29; [2] Sf. Serafim de Sarov [2002], p. 39; *Ibidem*, p. 27.

*A se vedea și:*

energie.

## harismă

(din gr. *charisma* = binefacere, dar)

**teologie**

*Fraților, voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte. Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; apoi, pe cei care au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor. Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt prooroci? Oare toți sunt învățători? Oare toți au putere să săvârșească minuni? Oare toți au darurile vindecărilor? Oare toți vorbesc în limbi? Oare toți pot să tâlmăcească? Râvniți, însă, la darurile cele mai bune. Și vă arăt încă o cale ce le întrece pe toate: de-aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de-aș avea darul proorociei și tainele toate le-aș cunoaște, și orice știință, și de-aș avea atâta credință, încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt [...] nimic nu-mi folosește* (I Cor., 12, 27-31; 13, 1-5).

Biserica este trupul lui Hristos. Fiecare creștin este un membru al trupului, de care trupul întreg are nevoie spre buna lui funcționare. Nici un membru nu este de prisos, ci este neprețuit, în măsura în care, prin fiecare, se exersează o „lucrare" duhovnicească, în măsura în care fiecare corespunde unei funcționalități folositoare trupului întreg. Domnul revarsă, deci, în fiecare daruri personalizate, specifice, în funcție de particularitățile nevoilor de mântuire ale unei comunități, prin care un membru anume exprimă o lucrare anume a lui Dumnezeu, și nu alta. Așa cum degetul mare al unei mâini poate căra o greutate mai mare decât degetul mic, iar împreună pot căra și mai mult și nici unul nu se simte „încurcat" de prezența celuilalt, ci, dimpotrivă, lucrând împreună, slujesc trupul întreg, după cum piciorul servește la deplasare în conlucrare cu celălalt picior, tot așa mădularele trupului care este Biserica se împlinesc în aceste slujiri unele pe altele, și toate în Hristos. Harismele Duhului Sfânt nu sunt, deci, aleatoare, ci precise întru Duhul Sfânt, răspunzând unei reale nevoi de mântuire, contextual:

*Duhul dă o varietate de daruri și virtuți personale („Avem felurite daruri, harismata, după harul ce ni s-a dat" — Rom., 12, 6), care se exercită înlăuntrul Bisericii: „După harisma pe care a primit-o fiecare, slujiți-vă de ea spre folosul tuturor, ca niște buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu"* (I Petru, 4, 10) [...] *Orice slujire se întemeiază pe o harismă primită în sfintele*





*Taine, deoarece Biserica este întemeiată în Duhul Sfânt* (I Cor., 14, 35). *Însă nu toate slujirile au consacrare sacerdotală și sunt primite prin hirotonie.*[1]

Apostolul subliniază existența liantului care mai presus de orice dar îi servește trupului întreg. Iubirea e darul, harisma supremă, premisa adevăratei sănătăți — sfințenia fiecărui mădular în parte, întrucât prin ea tot mădularul se îngrijește întâi de celelalte și apoi de sine, și în virtutea căreia Capul — Hristos — Se dăruiește trupului întreg. Această iubire în sens de dăruire de sine întărește mădularele în sfințenia și iubirea revărsate dinspre Hristos. Iubirea, harisma prin excelență și catalizatorul celorlalte harisme, se exprimă în Biserică prin gestul ascultării de părintele duhovnicesc, care e gest de ascultare față de Hristos Însuși (El spune: „Cine Mă iubește, ascultă poruncile Mele"). Un stareț de mănăstire aghiorit contemporan afirmă:

*Așa după cum subliniază Sfinții Părinți, curățirea minții vine din ascultarea duhovnicească, iar curățirea minții aduce rugăciunea curată. Și atunci, monahul sporește zi de zi; încetul cu încetul, calitatea rugăciunii sale se îmbunătățește; încet-încet, simte lucrarea harului înlăuntrul său și atunci începe să primească luminarea și harismele Duhului Sfânt, atunci rugăciunea lui prinde putere și, fără doar și poate, începe să se roage pentru lumea întreagă.*[2]

Monahismul este o dedicare a vieții întregi slujirii lui Dumnezeu, în măsuri la care prezența harismelor devine, prin buna împlinire a căii alese, implicită, și se manifestă explicit, vizibil. Însă, în fapt,

*Taine, deoarece Biserica este întemeiată în Duhul Sfânt (1 Cor., 14, 35). Însă nu toate slujirile au consacrare sacerdotală și sunt primite prin hirotonie.*[1]

Apostolul subliniază existența liantului care mai presus de orice dar îi servește trupului întreg. Iubirea e darul, harisma supremă, premisa adevăratei sănătăți — sfințenia fiecărui mădular în parte, întrucât prin ea tot mădularul se îngrijește întâi de celelalte și apoi de sine, și în virtutea căreia Capul — Hristos — Se dăruiește trupului întreg. Această iubire în sens de dăruire de sine întărește mădularele în sfințenia și iubirea revărsate dinspre Hristos. Iubirea, harisma prin excelență și catalizatorul celorlalte harisme, se exprimă în Biserică prin gestul ascultării de părintele duhovnicesc, care e gest de ascultare față de Hristos Însuși (El spune: „Cine Mă iubește, ascultă poruncile Mele"). Un stareț de mănăstire aghiorit contemporan afirmă:

*Așa după cum subliniază Sfinții Părinți, curățirea minții vine din ascultarea duhovnicească, iar curățirea minții aduce rugăciunea curată. Și atunci, monahul sporește zi de zi; încetul cu încetul, calitatea rugăciunii sale se îmbunătățește; încet-încet, simte lucrarea harului înlăuntrul său și atunci începe să primească luminarea și harismele Duhului Sfânt, atunci rugăciunea lui prinde putere și, fără doar și poate, începe să se roage pentru lumea întreagă.*[2]

Monahismul este o dedicare a vieții întregi slujirii lui Dumnezeu, în măsuri la care prezența harismelor devine, prin buna împlinire a căii alese, implicită, și se manifestă explicit, vizibil. Însă, în fapt, în sens larg, în măsura în care oamenii botezați își încredințează pe deplin viața lor lui Hristos, harismele îi privesc pe toți, fără deosebire, întrucât harismele se manifestă în orice om botezat în Hristos și care-și împlinește trăirea creștină. Este ceea ce subliniază același monah aghiorit:



*Noi trebuie să plângem nu păcatele pe care se întâmplă să le facem — și este rușinos pentru un monah să păcătuiască prin faptă — noi trebuie să plângem și să nu ni se usuce niciodată lacrimile pentru că, după atâția ani de călugărie, ar fi trebuit să fim împodobiți cu harismele Duhului Sfânt, pe care nu le avem! […] Ar trebui să avem harisme! Unde sunt aceste harisme?! Eu așa mă ocărăsc pe mine însumi. Ar fi trebuit în acest moment să fim purtători de Dumnezeu. Deoarece, după Botez, creștinul primește cu adevărat putere: „Le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu" (Ioan, 1, 12). Lucrul acesta ar trebui să ne preocupe pe noi monahii!*[3]

---

***Referințe:***

[1] Bria [1994], pp. 187; [2] Efrem [2001], p. 37; [3] *Ibidem*, p. 52.

***A se vedea și:*** har.

# hermeneutică

(din gr. *hermeneutike* [*techne*] = arta interpretării)

**știință**

*Oamenii de știință tind să aibă o poziție formalistă în ceea ce privește disciplinele lor, considerând că știința reprezintă o*

*metodologie singulară, ce conduce la descrieri realiste și obiective ale fenomenelor. În timp ce acest lucru se justifică în domeniile apropiate ale unor științe particulare, reflecția filosofică privind practica științei în ultimul secol a indicat o viziune mult mai nuanțată și mai complicată. Viziunea pozitivistă asupra științei, apărată de Moritz Schlick (1882-1936), Karl Popper (1902-1994) și alții, a generat o înțelegere a științei mai contextuală și mai constructivistă. Willard V.O. Quine (1908-2000), Arthur Fine (n. 1937), Hillary Putnam (n. 1926) și Thomas Kuhn (1922-1996) au argumentat convingător că știința nu este o metodologie singulară, ci mai curând un complex de discipline diferite situate în interiorul unor contexte istorice și sociale particulare. Misiunea filosofiei devine acum aceea de a explica rezultatele de progres și eficacitate ale investigațiilor științifice în termeni de contextualitate.*[1]

Hermeneutica gestului științific contemporan îmbracă adeseori o formă cât se poate de pragmatică, devenind un gest de prelungire filosofică a investigării empirice în teritorii unde aceasta din urmă nu mai poate spune nimic prin sine însăși. E cazul cosmologiei contemporane, care, prin hermeneutică, vizează interpretarea datelor observației (prin teorii precum cea a corzilor, cea a multiversurilor, sau cea a „totului" — *theory of everything*).

---

*Referințe:*

[1] W.J. Grassie, *Hermeneutics in Science and Religion* (*Hermeneutica în știință și religie*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 393.

***A se vedea și:*** formalism.





**teologie**

*Ce criteriu poate folosi exegetul pentru a face Cuvântul scripturistic al trecutului să devină Cuvântul viu al prezentului? Cum poate el trece de la o evaluare istorico-critică a unui text biblic la o interpretare a semnificației sale universal-doctrinale? Dacă Dumnezeu S-a revelat într-o limbă biblică, într-o limbă condiționată de timpul și de mediul său, cum putem noi interpreta acel limbaj astfel, încât el să ne spună ceva astăzi, în contextul nostru istoric și cultural? Acestea sunt întrebările care se află în centrul a ceea ce teologii biblici numesc „problema hermeneutică".*[2]

Hermeneutica a apărut ca disciplină teologică în mediul protestant, configurând încercarea de a găsi criterii valabile de interpretare a Scripturii pentru omul contemporan. Căutările exegeților protestanți de credibilizare a cuvântului scripturistic pentru omul structurat de cultura actuală (cel mai adesea, de factură tehnico-științifică) și care trăiește într-o oarecare autonomie față de raportarea la Dumnezeu a făcut ca hermeneutica propusă de aceștia să devină mai curând o întreprindere științifică, decât una teologică. Câștigul pe care gestul științific îl aduce în interiorul acestei cercetări a textului Bibliei nu poate înlocui, însă, hermeneutica în sens de gest inspirat, prin care Însuși Duhul Sfânt îl călăuzește pe căutătorul de viață veșnică prin tâlcuirea cea-de-viață-făcătoare petrecută în taina inimii cercetate și sensibilizate de harul dumnezeiesc. Cuvântul scripturistic citit printr-o grilă de lectură științifică poate fi de folos numai în măsura în care acesta nu se disociază de lucrarea harică, prin



care se descoperă mistagogic tainele împărăției lui Dumnezeu în inima omului însetat de mântuire. Iar lepădarea de către protestantism a izvoarelor harului — Sfintele Taine, preoția sacramentală — face ca această exegeză să ajungă adesea la concluzii care nu-și arată continuitatea cu demersul similar al Sfinților Părinți. Pentru un ortodox, criteriul hermeneutic indispensabil este inspirația dată de har, cea prin care competențele tehnice și științifice se sublimează, punând în lucrare o înțelegere care se inspiră din relația dintre credincios și Hristos, favorizată de rugăciune. Natura adevăratei hermeneutici rămâne inițierea și inspirația dinamică a Duhului și nicidecum o rețetă de interpretare rigidă, a cărei garanție de competență ar fi rigoarea gestului științific; este inspirația hrănită liturgic prin gestul eclezial, al rugăciunii Bisericii.

---

*Referințe:*

[2] Breck [1999], pp. 26-27.

***A se vedea și:*** teologie.

## holism

**știință** Exprimă poziția filosofică a afirmării ireductibilității întregului la suma părților sale. Părțile din întreg sunt intim legate și interconectate, ele nu pot exista independent de întreg și nu pot fi înțelese fără a fi relaționate cu întregul.[1]

---

*Referințe:*

[1] *Oxford Dictionary of English* [2003], p. 828.

***A se vedea și:*** complexitate.

care se descoperă mistagogic tainele împărtășirii lui Dumnezeu în inima omului însetat de mântuire. Iar lepădarea de către protestantism a izvoarelor harului — Sfintele Taine, preoția sacramentală — face ca această exegeză să ajungă adesea la concluzii care nu-și arată continuitatea cu demersul similar al Sfinților Părinți. Pentru un ortodox, criteriul hermeneutic indispensabil este inspirația dată de har, cea prin care competențele tehnice și științifice se sublimează, punând în lucrare o înțelegere care se inspiră din relația dintre credincios și Hristos, favorizată de rugăciune. Natura adevăratei hermeneutici rămâne inițierea și inspirația dinamică a Duhului și nicidecum o rețetă de interpretare rigidă, a cărei garanție de competență ar fi rigoarea gestului științific; este inspirația hrănită liturgic prin gestul eclezial, al rugăciunii Bisericii.

---

*Referințe:*

[2] Breck [1999], pp. 26-27.

*A se vedea și:* teologie.

# holism

**știință** Exprimă poziția filosofică a afirmării ireductibilității întregului la suma părților sale. Părțile din întreg sunt intim legate și interconectate, ele nu pot exista independent de întreg și nu pot fi înțelese fără a fi relaționate cu întregul.[1]

---

*Referințe:*

[1] *Oxford Dictionary of English* [2003], p. 828.

*A se vedea și:* complexitate.



# hristologie

(din gr. Christos = Cel ce a primit ungerea, Unsul + gr. logos = discurs)

**teologie** Hristologia reprezintă

> *[...] învățătura ortodoxă despre cele două firi și despre Persoana unică a lui Hristos, învățătură care, în forma ei definitivă, a fost elaborată de sinoadele ecumenice (în special I, VI și VII) prin sinteza datelor nou-testamentare și ale teologiei patristice.*[1]

Hristologia este azi, deopotrivă, o disciplină teologică, parte din *curriculum*-ul universitar. În ceea ce privește adjectivul *hristologic*, el desemnează ceea ce face apel la hristologie, tot ceea ce se referă la învățătura despre Hristos, așa cum a fost aceasta exprimată de conștiința eclezială de-a lungul timpului. Astfel, atunci când afirmăm existența unui „vocabular hristologic", înțelegem prin el acel fond semantic de noțiuni și concepte care au participat la formularea învățăturii despre Hristos, este instrumentarul conceptual necesar afirmațiilor de tip hristologic:

> *Dintr-un astfel de vocabular fac parte, în chip necesar, termeni precum* persoană – ipostas – prosopon *(Hristos este Persoană dumnezeiască precum Tatăl și Duhul Sfânt, Dumnezeu fiind Unime-Treime de persoane),* unire ipostatică *(desemnând unirea firilor omenească și dumnezeiască în persoana divino-umană a lui Hristos),* enipostaziere *(termenul este utilizat de sfântul Ioan Damaschin într-o formulare de genul: „enipostaziere" naturii umane în persoana Logosului,*

comunicarea însușirilor (*fiecare fire, dumnezeiască și omenească, îi dă celeilalte firi „propriile ei însușiri" în virtutea identității ipostasului și a întrepătrunderii reciproce*), perihoreză (*întrepătrunderea reciprocă a firilor*), îndumnezeirea.[2]

---

hristologie [teologie]

***Referințe:***

[1] Bria [1994], p. 190; [2] Sf. Ioan Damaschin [1993], pp. 95-146.

***A se vedea și:***

chenoză, iconomie, ipostas, perihoreză



## iconoclasm

(*din gr. eikon* = imagine + *klan* = a sparge)

**Teologie** Iconoclasmul reprezintă curentul ideologic de respingere a cultului icoanelor, manifestat prin evacuarea lor din spațiul liturgic și culminând, apoi, cu distrugerea lor. Tendința iconoclastă s-a manifestat, de-a lungul timpului, ca o presiune asupra creștinismului, mergând până la măsura de a duce la formalizarea unui răspuns din partea Bisericii la nivel de canon. Teologia icoanei, inspirat susținută de sfântul Ioan Damaschin, a fost exprimată formal prin lucrările Sinodului VII ecumenic (Niceea, 787 d.Hr.). Este momentul în care a fost fixată învățătura ortodoxă despre reprezentarea iconografică a lui Hristos, a Maicii Domnului, a sfinților și a îngerilor. În pofida hotărârilor sinodale, prigoana împotriva icoanelor va continua, în secolul VIII, prin împăratul bizantin Leon Armeanul, care, sub influența islamismului, refuza reprezentarea prin imagine în spațiul Bisericii. Mai târziu, pentru a consfinți odată pentru totdeauna cinstirea icoanelor în Biserică și a marca astfel sfârșitul oricărei prigoane iconoclaste, împărăteasa Teodora a instituit data de 11 martie 842 ca sărbătoare a Ortodoxiei, în prima duminică a postului Paștilor, duminică în care se face procesiune cu icoane, sărbătorind astfel prezența icoanei în cultul Bisericii. Cinstirea icoanei este cinstirea Ortodoxiei, după cum, respectiv, lupta împotriva icoanei arată în sine o schizofrenie eretică — acest lucru s-a mărturisit, de altfel, în istorie la Sinodul VII ecumenic. Cei care luptau împotriva icoanelor confundau lemnul, adică materia, cu Cel zugrăvit pe ea. se face „nu înd cinstea icoanei ea", „în aducer tuturor minuni facerilor arătat venirea Sa ca face trecerea d din Vechiul Test din Noul Testa neamului omen ruiește recunoa de la trup și d după cum i se m-a văzut, L-a

Astăzi, înț care au apărat lui Dumnezeu zial, în istorie, odată unui de intelectual, sa ros în sine, ci centrat în Hris împărtășire di prin interme voile de mânt context trebu logiei ortodox nu ca vizând culturale, ci f posibilității re ca temei al une corecte și ade recta reprezen a unei autent zentat, deter a-L înfățișa pe cum este El în

[...] *cine po lui nevăzut, fără de form lipsei de cr*

## iconoclasm

(din gr. *eikon* = imagine + *klan* = a sparge)

**teologie** Iconoclasmul reprezintă curentul ideologic de respingere a cultului icoanelor, manifestat prin evacuarea lor din spațiul liturgic și culminând, apoi, cu distrugerea lor. Tendința iconoclastă s-a manifestat, de-a lungul timpului, ca o presiune asupra creștinismului, mergând până la măsura de a duce la formalizarea unui răspuns din partea Bisericii la nivel de canon. Teologia icoanei, inspirat susținută de sfântul Ioan Damaschin, a fost exprimată formal prin lucrările Sinodului VII ecumenic (Niceea, 787 d.Hr.). Este momentul în care a fost fixată învățătura ortodoxă despre reprezentarea iconografică a lui Hristos, a Maicii Domnului, a sfinților și a îngerilor. În pofida hotărârilor sinodale, prigoana împotriva icoanelor va continua, în secolul VIII, prin împăratul bizantin Leon Armeanul, care, sub influența islamismului, refuza reprezentarea prin imagine în spațiul Bisericii. Mai târziu, pentru a consfinți odată pentru totdeauna cinstirea icoanelor în Biserică și a marca astfel sfârșitul oricărei prigoane iconoclaste, împărăteasa Teodora a instituit data de 11 martie 842 ca sărbătoare a Ortodoxiei, în prima duminică a postului Paștilor, duminică în care se face procesiune cu icoane, sărbătorind astfel prezența icoanei în cultul Bisericii. Cinstirea icoanei este cinstirea Ortodoxiei, după cum, respectiv, lupta împotriva icoanei arată în sine o schizofrenie eretică — acest lucru s-a mărturisit, de altfel, în istorie la Sinodul VII ecumenic. Cei care luptau împotriva icoanelor confundau lemnul, adică materia, cu Cel zugrăvit pe ea. Or, închinarea la icoană se face „nu îndumnezeind-o, ci știind că cinstea icoanei se suie la cel zugrăvit pe ea", „în aducerea-aminte a Întrupării, a tuturor minunilor celor slăvite și a binefacerilor arătate neamului omenesc prin venirea Sa ca Om pe pământ"[1]. Icoana face trecerea de la teologia cuvântului din Vechiul Testament la teologia imaginii din Noul Testament: Dumnezeu Se arată neamului omenesc, trupesc, iar harul dăruiește recunoașterea Sa, har care nu vine de la trup și de la sânge (*Matei*, 16, 17), după cum i se spune lui Petru: „Cel care m-a văzut, L-a văzut pe Tatăl" (*Ioan*, 14, 9).

Astăzi, înțelegem limpede că aceia care au apărat experiența reprezentării lui Dumnezeu prin icoană, la nivel eclezial, în istorie, nu s-au circumscris niciodată unui demers de ordin artistic, sau intelectual, sau estetic, perceput ca valoros în sine, ci unuia profund teologic, centrat în Hristos. Și anume, de gustare/împărtășire din realitatea Celui cunoscut prin intermediul Întrupării pentru nevoile de mântuire ale oamenilor. În acest context trebuie înțeleasă disputa teologiei ortodoxe cu mișcarea iconoclastă, nu ca vizând o afirmare în coordonate culturale, ci faptul infinit mai adânc al posibilității reprezentării lui Dumnezeu ca temei al unei drepte (gr. *ortho-*) și, deci, corecte și adevărate cunoașteri a Sa. Corecta reprezentare este privită ca expresie a unei autentice întâlniri cu Cel reprezentat, determinantă în a-L „vedea" și a-L înfățișa pe Dumnezeu oamenilor așa cum este El în realitate:

> […] *cine poate să facă chipul Dumnezeului nevăzut, necorporal, necircumscris și fără de formă? Este culmea nebuniei și a lipsei de credință să înfățișezi Dumne-*

*zeirea. Pentru acest motiv în Testamentul Vechi nu era obișnuită întrebuințarea icoanelor. Dar când Dumnezeu, din pricina milostivirii milei Lui, s-a făcut om cu adevărat pentru mântuirea noastră, și s-a făcut om nu cum i s-a arătat lui Avraam în chip de om și nici cum li s-a arătat profeților, ci s-a făcut om în chip substanțial și real — a locuit pe pământ, a petrecut cu oamenii, a făcut minuni, a suferit, a fost răstignit, a înviat, s-a înălțat și toate acestea s-au întâmplat în chip real și a fost văzut de oameni; deci, când s-au făcut acestea, s-a înfățișat în icoană chipul Lui spre a ne aduce aminte de El. […] Fiindcă nu toți știu carte și nici nu se ocupă toți cu cititul, Părinții au socotit să fie pictate acestea în icoane, ca niște fapte de vitejie, ca să ne aducem aminte de ele mai repede.*[2]

---

***Referințe:***

[1] *Molitfelnic* [1998], p. 550; [2] Sf. Ioan Damaschin [1993], p. 177.

***A se vedea și:***

imagine/icoană, reprezentare.

## economie

(din gr. *oikonomia* = gestiune domestică; plan, providență, administrare)

**teologie** Întâlnim, în teologia ortodoxă, trei accepțiuni curente ale termenului. Iconomia se referă, întâi de toate, la taina restaurării creației rănite în urma căderii omului. Etimologia este limpede în acest sens: restaurarea ordinii (gr. *nomos*) în creație (gr. *oikos*). În iconomia dumnezeiască sunt cuprinse taina pregătirii omenirii pentru venirea lui Hristos în lume (perioada vechi-testamentară), respectiv taina venirii Sale în lume (perioada nou-testamentară), taine din care tot omul este chemat să se împărtășească în vederea mântuirii. Este vorba de „taina voii Sale, după bunăvoința Sa, așa cum hotărâse în Sine mai dinainte, spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ" (*Efes.*, 1, 9-10). Miezul iconomiei dumnezeiești este Întruparea lui Hristos, care-i aduce omului mântuire. În acest sens, preoția, ca gest de a le deschide oamenilor împărăția cerurilor, e taina prin excelență a realizării iconomiei lui Dumnezeu, de unde și accepțiunea nou-testamentară, de ordin pragmatic, a termenului: „Așa să ne socotească pe noi fiecare om, ca slujitori ai lui Hristos și ca *iconomi* ai tainelor lui Dumnezeu" (*I Cor.*, 4, 1). Preoția omului care prelungește în lume preoția lui Hristos este o iconomisire către tot omul a tainelor care deschid calea mântuirii.

O a doua accepțiune a termenului se referă la diferența care se face uneori, la Părinți, între teologie (teologhisirea despre cele care se referă la viața intratrinitară, pe cât i s-a îngăduit a cunoaște omului prin revelație: doctrina despre ființa, persoanele, relațiile din Sfânta Treime) și iconomie (teologhisirea despre planul dumnezeiesc care-l privește pe om, despre revărsarea prezenței dumnezeiești către om prin Întrupare).

O a treia accepțiune a termenului face referire la inspirația cu care Biserica, prin slujitorii ei (în special episcopul și, prin prelungire, cu binecuvântarea acestuia, preotul), adaptează cerințele și exigențele gestului de viață creștină, eclezial, după nevoile și posibilitățile fiecăruia.





Vorbim, în acest context, despre doi poli ai uneia și aceleiași făptuiri: *acribie* (rigoare) și *iconomie* (personalizare în funcție de neputințele fiecăruia). Pentru un duhovnic, a aplica iconomia înseamnă a personaliza calea fiecărui credincios, în funcție de posibilitățile sale specifice de făptuire (de exemplu, cel bolnav poate căpăta dezlegare în a nu ține postul așa cum poate cel sănătos). Iconomia este un gest eclezial, adică al Bisericii, arătând milostivirea nemăsurată a lui Dumnezeu către făptura Sa. Ea ține, în același timp, de taina creșterii noastre de la vârsta de copil la cea de adult în plan duhovnicesc, fiecare vârstă necesitând o iconomisire specifică a gesturilor credinței. Nu există, însă, iconomie în înțelegerea dogmatică, în sensul de „adaptare" a dogmei după rațiunea omenească: dogma este tocmai „iconomia" lui Dumnezeu care i-a dat omului un chip inalterabil de a-L cunoaște așa cum este El în realitate, prin determinarea minții de a primi pe verticală descoperirea despre Dumnezeu, fără amestecuri omenești.

---

***Referințe:***

[1] Bria [1994], pp. 199-200.

***A se vedea și:*** taină.

## imaginație/imaginar/imaginal

**știință** Ian G. Barbour consideră drept componente fundamentale ale științei moderne observația particulară, corobo-rată cu datele experimentale, conceptele generale și teoriile, iar relația dintre date

Vorbim, în acest context, despre doi poli ai uneia și aceleiași făptuiri: *acribie* (riguare) și *iconomie* (personalizare în funcție de neputințele fiecăruia). Pentru un duhovnic, a aplica iconomia înseamnă a personaliza calea fiecărui credincios, în funcție de posibilitățile sale specifice de făptuire (de exemplu, cel bolnav poate căpăta dezlegare în a nu ține postul așa cum poate cel sănătos). Iconomia este un gest eclezial, adică al Bisericii, arătând milostivirea nemăsurată a lui Dumnezeu către făptura Sa. Ea ține, în același timp, de taina creșterii noastre de la vârsta de copil la cea de adult în plan duhovnicesc, fiecare vârstă necesitând o iconomisire specifică a gesturilor credinței. Nu există, însă, iconomie în înțelegerea dogmatică, în sensul de „adaptare" a dogmei după rațiunea omenească: dogma este tocmai „iconomia" lui Dumnezeu care i-a dat omului un chip inalterabil de a-L cunoaște așa cum este El în realitate, prin determinarea minții de a primi pe verticală descoperirea despre Dumnezeu, fără amestecuri omenești.

---

*Referințe:*

[1] Bria [1994], pp. 199-200.

*A se vedea și:* taină.

## imaginație/imaginar/imaginal

**știință** Ian G. Barbour consideră drept componente fundamentale ale științei moderne observația particulară, coroborată cu datele experimentale, conceptele generale și teoriile, iar relația dintre date



și teorii o vede mediată de *imaginația* științifică, de modele și de analogii interdisciplinare. El respinge viziunea inductivă propusă de Francis Bacon și John Stuart Mill, privind formularea teoriilor prin generalizarea modelelor observate experimental. Această relație între date și teorii, mult mai complexă, implică imaginația, pentru care nu poate fi trasată nici o regulă și în care analogia poate juca rolul de model conceptual în a caracteriza o entitate postulată, dar care nu poate fi observată direct.[1]

Modelul necesită verificare, adecvare la realitatea observabilă prin confruntarea cu datele experimentale. Analogia pozitivă și negativă îi arată domeniul de validitate. În sensul realismului critic, modelul este un sistem simbolic abstract, care descrie într-un mod aproximativ, ca instrument intelectual, aspectele particulare ale unui fenomen sau unei structuri. Forța lui constă în declanșarea imaginației științifice în zone unde observarea directă este dificilă sau inexistentă:

> *Un model bun* [...] *nu este o structură temporară, ci o continuă sursă prolifică de idei, fără sfârșit, pentru posibile extensii și modificări. Ca o metaforă poetică, el oferă sugestii pentru explorarea unui nou domeniu. Un model structural poate să se schimbe, pe măsură ce progresează cercetarea,* [...] *de asemenea, el demonstrează continuitate, pe măsură ce modelul original este extins.*[2]

Dacă modelul era utilizat, în fizica clasică, pentru configurarea teoriilor, el devine, odată cu fizica cuantică, principalul vehicul al înțelegerii teoriilor. În științe, teoria constituie o reprezentare abstractă; în spațiul ideilor, ea poate ține

(inițial) de imaginar (definibil ca fiind ceea ce există doar în imaginație, fictiv), dar capătă consistență pe măsură ce sunt evidențiate adecvările teoriei cu realitatea. În plus, adeseori, în științe, structuri complet imaginare, de tip matematic, au arătat aplicații ulterioare și de nebănuit privind înțelegerea fizică:

> *În creația științifică, există o pavăză naturală împotriva halucinației, delirului (oricare ar fi coerența lui aparentă) și reveriei hoinare: o informație pătrunsă de imaginar este apoi supusă testului demonstrației logice, într-un cadru formal bine determinat, și celui al experimentării științifice.*[3]

Pe de altă parte, spre deosebire de cea din științe, *thēoria* din teologie este opusul imaginarului; ea exprimă o ultimă treaptă a rugăciunii, înțeleasă ca întâlnire („vedere") cu Dumnezeu. Ceea ce, în știință, implică participarea imaginației, a virtualității, ca demers de confecționare a unei imagini explicative în registrul mental uman, care să corespundă structurii realității fizice, în teologie presupune completa negare a lucrării imaginarului, printr-o gustare a prezenței harului care îl poartă pe om în straturile profunde ale întâlnirii cu realitatea divină. În știință, teoria este o imagine a unui fenomen, edificată cu cărămizile construcției conceptuale și logice. În teologie, teoria este vedere activă, este participare prin trăire la o realitate care le scapă conceptelor, dar care se lasă gustată printr-un fel de împărtășire făcută accesibilă omului de către Dumnezeu.

În științe, imaginarul vizionar, creator a fost propus ca *imaginal*:



> *[…] n-ar trebui folosit termenul* imaginar, *ci mai curând cel de* imaginal, *introdus de Henry Corbin pentru a desemna imaginarul adevărat, creator, vizionar, esențial, fondator: fără viziune, realul se dizolvă într-o înlănțuire de imagini voalate, deformate, mutilate.*[4]

---

*Referințe:*

[1] Barbour [1997], pp. 106-107; [2] *Ibid.*, p. 118; [3] Nicolescu [2007a], p. 187; [4] *Ibidem*, p. 188.

*A se vedea și:*

imagine/icoană, model, real/realitate.

**teologie** Preocupat de întâlnirea dintre știință și religie, Ian G. Barbour compară experiența de tip științific cu cea de tip religios. În acest context, el o afirmă pe cea din urmă ca fiind un „set de concepte și credințe", care „nu sunt produsul rațiunării logice", ci „rezultă din imaginația creatoare". Perspectiva lui apare astfel străină de ortodoxie, în măsura în care trăitorii experienței teologice, vorbind despre cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciune, încadrată în metodologia Părinților Bisericii, dau mărturie consecvent despre faptul că imaginația nu poate constitui nicidecum fondul trăirii religioase și că teologia constituie, în fond, primirea ca experiență a cuvântului adresat omului de Dumnezeu pe altarul inimii. Natura teologiei este trăirea prezenței suprafirești a harului dumnezeiesc de către om. Mai mult, aceiași Părinți afirmă că avansarea pe treptele rugăciunii presupune, în mod necesar, abandonarea treptată și energică a închipuirii, o piedică în calea rugăciunii curate. Este adevărat, credința





nu poate fi un produs al raționării logice, după cum observă Ian G. Barbour. Dar acest lucru nu în sensul că ea ar viza cu predilecție alte forme ale manifestării intelectului, ci deoarece, fundamental, presupune o profundă implicare a omului, în integralitatea sa, și o pătrundere dincolo de puterile sale naturale. Astfel se realizează pocăința, numită și „înnoirea minții" (gr. *metanoia*) — în fond, o „deschidere" a minții către lucrarea harului. Imaginația rămâne gest la nivelul minții, în timp ce „lucrarea" rezultată prin rugăciune îl unifică pe om interior, abandonându-se astfel vagabondajul minții prin centrarea ei ca lucrare în inimă.

Cu siguranță că se poate vorbi de imaginație creatoare în creștinism. Nu, însă, ca fond și fundament al trăirii creștine, ci, mai curând, ca unealtă în sensul în care, prin intermediul unor elemente ale lumii în care trăim, ne ajutăm de ea ca de o scară, creator, spre deslușirea rațiunilor duhovnicești. Imaginarea unor structuri familiare omului (a se vedea cazul oferit de parabolele Mântuitorului, care-i oferă creștinului o sursă inepuizabilă de înțelegere, cu condiția ca harul lui Dumnezeu, care le este cheie, să-i dezvăluie doritorului de înțelegere semnificațiile necesare; gestul utilizării parabolei nu privește exclusiv compartimentul minții, ci este o lucrare a minții ajutate cu putere de Sus), care permite adâncirea unor rațiuni duhovnicești, ori gestul artistic prin care se pun în valoare trăiri și înțelegeri pot constitui astfel de exemple.

În ceea ce privește termenul *imaginal*, acesta rămâne practic necunoscut pentru instrumentarul terminologic teologic contemporan. A fost introdus cât se poate de recent, prin aceea că:

nu poate fi un produs al raționării logice, după cum observă Ian G. Barbour. Dar acest lucru nu în sensul că ea ar viza cu predilecție alte forme ale manifestării intelectului, ci deoarece, fundamental, presupune o profundă implicare a omului, în integralitatea sa, și o pătrundere dincolo de puterile sale naturale. Astfel se realizează pocăința, numită și „înnoirea minții" (gr. *metanoia*) — în fond, o „deschidere" a minții către lucrarea harului. Imaginația rămâne gest la nivelul minții, în timp ce „lucrarea" rezultată prin rugăciune îl unifică pe om interior, abandonându-se astfel vagabondajul minții prin centrarea ei ca lucrare în inimă.

Cu siguranță că se poate vorbi de imaginație creatoare în creștinism. Nu, însă, ca fond și fundament al trăirii creștine, ci, mai curând, ca unealtă în sensul în care, prin intermediul unor elemente ale lumii în care trăim, ne ajutăm de ea ca de o scară, creator, spre deslușirea rațiunilor duhovnicești. Imaginarea unor structuri familiare omului (a se vedea cazul oferit de parabolele Mântuitorului, care-i oferă creștinului o sursă inepuizabilă de înțelegere, cu condiția ca harul lui Dumnezeu, care le este cheie, să-i dezvăluie doritorului de înțelegere semnificațiile necesare; gestul utilizării parabolei nu privește exclusiv compartimentul minții, ci este o lucrare a minții ajutate cu putere de Sus), care permite adâncirea unor rațiuni duhovnicești, ori gestul artistic prin care se pun în valoare trăiri și înțelegeri pot constitui astfel de exemple.

În ceea ce privește termenul *imaginal*, acesta rămâne practic necunoscut pentru instrumentarul terminologic teologic contemporan. A fost introdus cât se poate de recent, prin aceea că:



> *[…] între lumea sensibilă, vizibilă, și lumea inteligibilă, invizibilă, accesibilă intelectului curățit, se situează lumea imaginală „vizibilă" și „invizibilă", „sensibilă" și „inteligibilă". […] Această lume este cea în care introducem […] icoanele și liturghia… Monahii Sfântului Munte sunt astfel pregătiți, prin contemplarea acestei lumi intermediare, care nu e nici cea a materiei grosiere, nici cea a luminii pure… aici descoperă „Duhul făcându-se trup și trupul făcându-se Duh". Pentru practicanții isihasmului, cunoașterea „dă să vezi" poate evoca figura cuiva sau a ceva; nu este nici halucinație, nici iluzie himerică; este un simbol viu, care luminează și instruiește calea celui care vede.*[5]

---

***Referințe:***

[5] Leloup – Ferranti [2007], p. 184.

***A se vedea și:***

imagine/icoană.

## imagine/icoană

(din gr. *eikon* = imagine)

**știință** Începând cu Antichitatea, oamenii de știință și-au facilitat demersul de reprezentare mentală cu ajutorul imaginilor. De la grecii antici moștenim optica, știință pe care ei o concepeau ca demers de geometrie aplicată (la fenomene fizice); Antichitatea și Evul Mediu dau mărturia unei dezvoltări continue la nivel de reprezentare prin imagine (mai ales în biologie, anatomie, astronomie și cartografie). Mai târziu, modernitatea, prin

lucrările lui Kepler și Galilei, va permite aprofundarea legilor opticii, deschizând calea producerii imaginilor prin mijloace tehnice. Astfel, prin dezvoltarea teoriei proiecțiilor, vor vedea lumina zilei aplicațiile acesteia, telescopul și microscopul. Odată cu apariția a fotografiei și a filmului, în secolul XIX, reproducerea imaginii (fixă sau ca succesiune de cadre în timp real) va avea ca efect o radicală ameliorare a capacității de investigare a fenomenelor naturii. În toată această perioadă, știința va înțelege prin imagine o reprezentare (cât mai fidelă, la scară naturală sau micșorată/mărită) a unui obiect din natură.[1]

Dacă până la modernitate a predominat o viziune naturală, respectiv conceptul de imagine înțeles în sens de copie servilă a obiectelor din natură, secolul XX revoluționează prin propunerea

*[...] de a abandona modelul de viziune naturală, care se materializa încă într-o cameră de cinema. Câmpul opticii a depășit spectrul luminii vizibile, pentru a se lărgi la ansamblul radiațiilor electromagnetice; prin analogie cu propagarea razelor luminoase în medii diferite, s-a dezvoltat o optică electronică menită să studieze traiectoria într-un vid apăsat de electroni liberi accelerați (sau alte particule) și mijloacele de a le ghida prin lentile sau prisme; s-au inventat chiar și procedee de investigație vizuală, pornind de la fenomene naturale care nu mai au echivalent optic, sub forma rezonanței magnetice nucleare sau a efectului tunel.*[2]

Devine imagine orice informație exprimabilă bidimensional, care „traduce" un semnal decelat în natură (prin orice tip de investigare). Această revoluție se va completa prin trecerea de la analogic la numeric. Asistăm la informatizarea gestului de producere, prelucrare și interpretare a imaginii. Analiza de imagine matematizată, cantitativă, riguroasă (în sensul prelucrării la nivelul algoritmului, semi- sau complet-automate) va completa analiza (inspecția) vizuală. Vizualizarea umană presupune procesul de discriminare a informației, cu alte cuvinte de selectare a semnalului „de interes", „util", față de cel numit *zgomot* — deci, inutil. Primele cercetări sistematice privind „îmbunătățirea" informației în cadrul imaginilor digitale, de accentuare a semnalului util față de cel inutil, datează din anii 1980, când disciplina numită *image enhancement* („îmbunătățirea imaginilor") propunea utilizarea metodelor de prelucrare de semnal în vederea obținerii unei calități a imaginilor cât mai compatibilă cu exigențele de utilizare. Trebuiau avute în vedere, de asemenea, exigențele legate de fiziologia și psihologia percepției umane. A îmbunătăți o imagine, în sensul strict al termenului, însemna aplicarea unor filtre de semnal pentru o mai bună punere în evidență a informației dorite de utilizator. Aplicațiile sunt numeroase, de la imaginile satelitare până la cele medicale. De exemplu, prelucrarea imaginilor medicale se va strădui să pună în evidență, în interiorul imaginilor achiziționate prin modalități diferite — rezonanță magnetică, tomograf, radiografie, ecografie —, informația necesară gestului clinic de interpretare:

*În imagistica medicală, imaginile digitale sunt larg utilizate. Ele sunt folosite nu numai pentru a stabili diagnostice, ci în toate etapele actului medical: de la planning până la procedura chirurgicală sau radio-terapeutică, precum și în evaluarea acestora. Se vorbește de două categorii de imagini medicale:* anatomice — *care exprimă într-o manieră directă morfologia; și* funcționale — *în care informația servește la observarea funcționării organelor. Indiferent de tipul de imagistică implicată, anatomică sau funcțională, indiferent de modalitatea de achiziție, radiologii au nevoie să extragă informații precise, care să le faciliteze înțelegerea unei situații clinice, care să conducă la rafinarea unui diagnostic. În demersul lor, radiologii se confruntă cu limite care țin de detectabilitatea semnalului de interes. Odată performanțele de achiziție maximizate în raport cu scopul investigației, tehnicile de detecție și de îmbunătățire a semnalelor pot interveni prin mijloacele de prelucrare de imagine în post-achiziție, cu scopul de a ajuta investigarea clinică. Începând cu anii 1990, exigența crescândă de a elabora tablouri clinice cât mai complete a condus la ideea de a fi utilizate simultan informațiile provenind din achiziții realizate prin modalități complementare, anatomice și/sau funcționale (de exemplu, fuziunea, prin care se poate condensa într-o singură imagine informația obținută prin imagini de modalitate de achiziție diferite, este una dintre aceste aplicații).*[3]

Contemporaneitatea ne-a obișnuit cu o vulgarizare a utilizării imaginilor digitale atât în domeniile cercetării științifice, cât și în cultura de masă. Imaginea este utilizată cu precădere ca suport informațional.





**Referințe:**

[1] Gérard Simon, court [1999], p.

[3] Ionescu [200

*A se vedea și:*

**teologie** În B
nește, în prin
cultural-estet
însă, a le exc
mental-teolo
favorizând în
zența dumn

*A reduce*
*revine la*
*„Teologie*
*culori și*
*proclamă*
*unul din*
*ale comu*

Fundam
Întruparea
reprezenta
virtutea ex
Fiului lui D
tos, Cel pe
„ochii nost
L-au auzit,
Întruparea
lui Dumne
împărtășin
Patimii și a

*În exper*
*taina d*
*când L*
*materie*
*au fost*
*de când*

*toate etapele actului medical: de la* planning *până la procedura chirurgicală sau radio-terapeutică, precum și în evaluarea acestora. Se vorbește de două categorii de imagini medicale:* anatomice — *care exprimă într-o manieră directă morfologia; și* funcționale — *în care informația servește la observarea funcționării organelor. Indiferent de tipul de imagistică implicată, anatomică sau funcțională, indiferent de modalitatea de achiziție, radiologii au nevoie să extragă informații precise, care să le faciliteze înțelegerea unei situații clinice, care să conducă la rafinarea unui diagnostic. În demersul lor, radiologii se confruntă cu limite care țin de detectabilitatea semnalului de interes. Odată performanțele de achiziție maximizate în raport cu scopul investigației, tehnicile de detecție și de îmbunătățire a semnalelor pot interveni prin mijloacele de prelucrare de imagine în post-achiziție, cu scopul de a ajuta investigarea clinică. Începând cu anii 1990, exigența crescândă de a elabora tablouri clinice cât mai complete a condus la ideea de a fi utilizate simultan informațiile provenind din achiziții realizate prin modalități complementare, anatomice și/sau funcționale (de exemplu, fuziunea, prin care se poate condensa într-o singură imagine informația obținută prin imagini de modalitate de achiziție diferite, este una dintre aceste aplicații).*[3]

Contemporaneitatea ne-a obișnuit cu o vulgarizare a utilizării imaginilor digitale atât în domeniile cercetării științifice, cât și în cultura de masă. Imaginea este utilizată cu precădere ca suport informațional.

---



***Referințe:***

[1] Gérard Simon, *Image* (*Imagine*), *apud* Lecourt [1999], pp. 491-493; [2] *Ibidem*, p. 493; [3] Ionescu [2002].

***A se vedea și:*** informație.

**teologie** În Biserică, imaginea îndeplinește, în primul rând, o funcție nu atât cultural-estetică sau informațională (fără, însă, a le exclude pe acestea), cât fundamental-teologică, dogmatică și cultică, favorizând împărtășirea omului din prezența dumnezeiască:

> *A reduce icoana la un obiect de artă revine la a o goli de funcția sa principală. „Teologie în imagini", ea anunță prin culori și face prezent ceea ce Evanghelia proclamă prin cuvinte. Este, în consecință, unul dintre aspectele Revelației divine și ale comuniunii noastre cu Dumnezeu.*[1]

Fundamentul iconografiei creștine e Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Există reprezentare prin imagine în Biserică, în virtutea existenței concrete în istorie a Fiului lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, Cel pe care, mărturiseau apostolii, „ochii noștri L-au văzut, urechile noastre L-au auzit, mâinile noastre L-au pipăit". Întruparea este gestul concret al viețuirii lui Dumnezeu printre oameni, trupește, împărtășindu-i umanității întregi roadele Patimii și ale Învierii Sale, adică veșnicia:

> *În experiența trăită a Bisericii, icoana este taina divino-umanității lui Hristos. De când Logosul divin Și-a asumat trup și materie prin Întrupare, de când acestea au fost transfigurate în lumina Învierii, de când au fost ridicate la viața dumne-*

*zeiască prin înălțime, de acum limbajul și arta umană pot să fie folosite în Biserică și devin capabile — în focul Duhului — să le traducă simțurilor și inteligenței noastre omenești prezența Sfintei Treimi în Sine-Însăși și în sfinții Săi.*[2]

Ortodoxia este, fundamental, o realitate *iconică*. A fi ortodox înseamnă a trăi harul lui Dumnezeu care luminează înțelegerea și conduce la gustarea realității dumnezeiești, ce se trăiește în Împărăția lui Dumnezeu. Suntem chip (imagine) al lui Dumnezeu actualizând o tot mai deplină asemănare. Întruparea Mântuitorului este fundament al acestei dimensiuni iconice, precum și fundament al existenței icoanei: Cel trimis a Se naște printre oameni este cea mai profundă punte între necreat și creat, între divin și uman. Este transcendentul făcut accesibil în imanent. Prin umanitatea Sa, Mântuitorul este circumscris în timp și spațiu, este observabil, descriptibil. Prin dumnezeirea Sa, este dărnător de înțelegere și de participare la o realitate diferită de aceea a lumii create, prin intermediul harului divin. Hristos este icoana Tatălui cel de nezugrăvit în imagini, în concepte sau în cuvinte. Reprezentarea iconografică a lui Hristos nu face decât să prelungească, însă, printr-o continuă actualizare această venire a Lui în istorie și, prin ea, prezența întregii Treimi, în timp ce harul dăruit, prin consacrare, icoanei o constituie/consacră ca fereastră către acest nivel de realitate dumnezeiesc, unde omul este chemat să participe/Icoana este teologie întrupată. Este rugăciune în imagini. Este fereastra prin care pătrunde în lumea noastră lumina unei frumuseți de dincolo, lumina prin care înțelegem cele de aici cu putere de dincolo. Este Evanghelie în imagini prin care Dumnezeu-Cuvântul îi împărtășește omului cele de dinaintea cuvinte. Icoana este transfigurarea naturii, este materie străbătută de har și această acceptiune a Schimbării la Față a Mântuitorului, unde trupul Său face cunoscut lumii întregi strălucirea dumnezeiești. Icoana nu reprezintă umanitatea sau dumnezeirea Mântuitorului, ci împreuna lor existență și lucrare. Și aceasta punând accentul pe unirea desăvârșită a celor două naturi în persoana Mântuitorului. Evanghelia este icoana verbală a Mântuitorului, după cum icoana este cuvântul lui în imagine (iconografie înseamnă „scriere" a icoanei).

„Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască" prin har — iată tezaurul pe care sfântul Ioan Damaschin îl oferă lumii: „dacă Invizibilul s-a făcut vizibil în carne, poți executa imaginea Celui care a fost văzut" (PG 94, col. 1239). Realitatea dumnezeiască se poate deschide contemplării umane. Ortodoxia este taina vieţuirii întru Dumnezeu cel întrupat. Icoană a Tatălui fiind, Fiul, prin Întrupare, ni-L oferă vederii duhovnicești pe Tatăl cel nevăzut. Mântuitorul este model și icoană a vieţuirii divine, aici, pe pământ.

Icoana propune o contemplare transfigurată de har. Ea îi cere ochiul curat de care vorbește Mântuitorul, ochi prin care lumina harului intră, îl sfințește și-l înnobilează din interior pe om, făcându-i-se mântuire.

---

*Referințe:*

[1] Quenot [1987], p. 15; [2] *Ibidem*, p. 9.

***A se vedea și:*** hristologic, teologie.





## imanent

(din lat. *immanens*, part. al verbului *immanere* = care rămâne la/în)

**teologie** În metafizică, de unde a fost împrumutat termenul teologic contemporan, principiul imanent desemnează o lucrare din interior asupra obiectului la care se raportează, *interior* semnificând ceva ce ține de „intimitatea" obiectului și este exprimat prin această lucrare. Termenul se opune astfel, în mod antinomic, transcendentului, exteriorizării acțiunii față de obiect.

Teologic, imanența lui Dumnezeu este afirmată în Ortodoxie prin prezența harului — a energiilor necreate divine care susțin Universul întreg, făcându-se punte de trecere peste „prăpastia" transcendenței lui Dumnezeu față de creația Sa. Este afirmată astfel, în chip paradoxal, deopotrivă transcendența și imanența lui Dumnezeu. Dacă transcendența se referă în special la natura Sa, despre care omul nu poate ști nimic, imanența se exprimă atât prin harul dumnezeiesc, cât și prin concretul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, din care ne împărtășim până la sfârșitul veacurilor prin jertfa euharistică.

*Observație:* A nu se înțelege transcendența lui Dumnezeu „metafizic"; spunem acest lucru în sensul că nu există „exterioritate" proiectată dinspre Dumnezeu către creatura Sa. Afirmăm „distanța ontologică", dar Dumnezeu Însuși o depășește prin intimitatea cu care este prezent în interiorul creației Sale.

***A se vedea și:***

transcendent.

## imanent

(din lat. *immanens*, part. al verbului *immanere* = care rămâne la/în)

**teologie** În metafizică, de unde a fost împrumutat termenul teologic contemporan, principiul imanent desemnează o lucrare din interior asupra obiectului la care se raportează, *interior* semnificând ceva ce ține de „intimitatea" obiectului și este exprimat prin această lucrare. Termenul se opune astfel, în mod antinomic, transcendentului, exteriorizării acțiunii față de obiect.

Teologic, imanența lui Dumnezeu este afirmată în Ortodoxie prin prezența harului — a energiilor necreate divine care susțin Universul întreg, făcându-se punte de trecere peste „prăpastia" transcendenței lui Dumnezeu față de creația Sa. Este afirmată astfel, în chip paradoxal, deopotrivă transcendența și imanența lui Dumnezeu. Dacă transcendența se referă în special la natura Sa, despre care omul nu poate ști nimic, imanența se exprimă atât prin harul dumnezeiesc, cât și prin concretul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, din care ne împărtășim până la sfârșitul veacurilor prin jertfa euharistică.

*Observație*: A nu se înțelege transcendența lui Dumnezeu „metafizic"; spunem acest lucru în sensul că nu există „exterioritate" proiectată dinspre Dumnezeu către creatura Sa. Afirmăm „distanța ontologică", dar Dumnezeu Însuși o depășește prin intimitatea cu care este prezent în interiorul creației Sale.

*A se vedea și*:

transcendent.



## incertitudine

**știință** Desemnează marja de imprecizie cu care este efectuată o măsurătoare fizică. Termenul devine celebru odată cu enunțarea principiului omonim în 1927 de către Heisenberg. Prin el se statuează imposibilitatea determinării simultane a poziției și a vitezei de deplasare a unei particule în mecanica cuantică, prin contrast cu viziunea mecanicii clasice newtoniene, în care acest fapt era perfect posibil în ceea ce privește obiectele lumii fizice la nivel macroscopic. Imposibilitatea trebuie înțeleasă ca limită structurală, și nu datorată unei ignoranțe de moment (și, deci, eventual corectabile în viitor).

De remarcat că termenul *incertitudine* va fi schimbat de însuși Heisenberg cu *nedeterminare* (corectură operată în ediția a doua a articolului său, prea târzie, însă, pentru a mai putea împiedica în vreun fel răspândirea conceptului de incertitudine asociat principiului său). Cei doi termeni vor persista împreună, deci, în conștiința științifică colectivă, astfel că vorbim azi de *principiul de nedeterminare*, respectiv de *principiul de incertitudine* al lui Heisenberg, făcând referire la același enunț.

---

*Referințe*:

[1] Heisenberg [1990].

*A se vedea și*: certitudine, nedeterminare (cuantică).

## incognoscibilitate

**teologie** Taina cunoașterii lui Dumnezeu și a lumii este o șansă care ne salvează de

formarea unor concepte idolatre, amăgitoare, în privința a ce înseamnă puterea de cunoaștere a omului. Asumându-și limitele cunoașterii, atât teologia, cât și știința se deschid către taina mai presus de exprimare a participării la comuniunea profundă a modului dumnezeiesc de a fi. Teologia propune o cunoaștere înțeleasă ca vedere a luminii necreate. Această vedere înseamnă experiența harului necreat, participare la viața lui Dumnezeu prin energiile necreate, însă fără să fie posibilă participarea și cunoașterea ființei lui Dumnezeu. Ființa dumnezeiască e mai presus de orice cunoaștere, este incognoscibilă, de necunoscut.

Incognosibilitatea ființei lui Dumnezeu este premisa apofatismului Tradiției ortodoxe. Sfinții Părinți ai Bisericii s-au luptat cu diferitele tendințe filosofice, mărturisind această incognoscibilitate, tocmai pentru a nu-L circumscrie pe Dumnezeul cel viu unui concept. Părinții capadocieni au luat o atitudine unitară și radicală împotriva lui Eunomiu, care profesa încrederea în capacitatea cunoașterii umane de a cuprinde ființa lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul, sfântul Ioan Damaschinul și alți mari sfinți ai Bisericii au mărturisit că ființa lui Dumnezeu e mai presus de orice experiență.

În contextul disputelor dintre sfântul Grigorie Palama și Varlaam al Calabriei, marele sfânt Grigorie Palama afirmă incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu:

*Firea cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu nu poate fi nici grăită, nici cugetată, nici văzută, căci ea este departe de toate lucrurile și mai mult decât incognoscibilă, fiind purtată de puterile de neînțeles cu mintea ale duhurilor cerești, cu neputință de cunoscut și cu neputință de grăit, de nimeni și niciodată. Nici în veacul acesta și nici în cel viitor nu este nume spre a numi firea dumnezeiască, nici cuvânt al sufletului și exprimat de limbă, nici atingere simțită ori gândită, nici imagine spre a da o anumită cunoaștere în privința ei, afară doar de faptul că ea este incognoscibilitatea desăvârșită pe care o mărturisim, tăgăduind tot ceea ce este și poate fi numit.*[1]

Incognoscibilitatea reliefează apofatismul ca atitudine constantă a Tradiției ortodoxe. În această perspectivă, este posibilă experiența Dumnezeului celui viu în viața Bisericii. Teologia nu se reduce la o succesiune de concepte, de demonstrații filosofice; ea e participare la comuniunea eclezială, care-L propune pe Hristos ca Adevăr concret și viu, ca o persoană supremă deschisă spre comuniune. Incognoscibilitatea nu înseamnă un refuz al culturii sau al științei, ci transgresarea limitelor cunoașterii conceptuale. De asemenea, incognoscibilitatea nu înseamnă un soi de agnosticism, ci implică libertatea față de concept. Aceasta nu presupune nicidecum lipsă de rigurozitate și coerență, ci exprimă o coerență de tip eclezial. În această perspectivă, este posibilă articularea onestă între teologie și filosofie, între teologie și știință.

Conceptul nu poate înlocui realitatea duhovnicească și eclezială

[…] *deoarece creștinismul nu e o școală filosofică care să speculeze pe marginea conceptelor abstracte, ci, înainte de toate, este o împărtășire de Dumnezeul cel viu. Iată de ce, în ciuda culturii lor filosofice și a înclinărilor lor firești spre speculație,*





*Părinții tradiției răsăritene, credincioși principiului apofatic al teologiei, au știut să-și oprească gândirea pe pragul misterului și nu L-au înlocuit pe Dumnezeu prin idoli despre Dumnezeu. […] Nu s-a pus niciodată în Răsărit problema raporturilor dintre teologie și filosofie; atitudinea apofatică le dădea Părinților Bisericii această libertate și o libertate cu care ei foloseau termenii filosofici, fără a fi în primejdie să fie înțeleși greșit sau să cadă într-o teologie a conceptelor. […] Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism sau refuz de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoaștere se va săvârși întotdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu e cunoașterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi, deci, vorba nicicând de o teologie abstractă, operând cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțând mințile către realități care sunt mai presus de înțelegerea rațională.*[2]

Experiența eclezială este o invitație la viața cea adevărată a Dumnezeului Celui viu, Care Se unește prin har cu creația în Biserica Sa, biruindu-se astfel puterea necunoștinței, a păcatului și a morții:

*Dumnezeul Bisericii e Ființă mai presus de orice ființă, Dumnezeire mai presus de orice dumnezeire, nume fără de nume principiu mai presus de orice principiu minte ce nu poate fi înțeleasă de minte omenească, cuvânt de negrăit. Cunoașterea lui Dumnezeu este astfel o cunoaștere în necunoaștere, o participare la ceea ce nu poate fi participat. Teologia este învățarea a ceea ce nu se învață, formularea lucrurilor ce nu pot fi formulate, reprezentarea celor ce nu pot fi reprezentate, exprimă niște similitudini neasemănate*

*Părinții tradiției răsăritene, credincioși principiului apofatic al teologiei, au știut să-și oprească gândirea pe pragul misterului și nu L-au înlocuit pe Dumnezeu prin idoli despre Dumnezeu. […] Nu s-a pus niciodată în Răsărit problema raporturilor dintre teologie și filosofie; atitudinea apofatică le dădea Părinților Bisericii această libertate și o libertate cu care ei foloseau termenii filosofici, fără a fi în primejdie să fie înțeleși greșit sau să cadă într-o teologie a conceptelor. […] Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism sau refuz de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoaștere se va săvârși întotdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu e cunoașterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi, deci, vorba niciând de o teologie abstractă, operând cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțând mințile către realități care sunt mai presus de înțelegerea rațională.*[2]

Experiența eclezială este o invitație la viața cea adevărată a Dumnezeului Celui viu, Care Se unește prin har cu creația în Biserica Sa, biruindu-se astfel puterea necunoștinței, a păcatului și a morții:

*Dumnezeul Bisericii e Ființă mai presus de orice ființă, Dumnezeire mai presus de orice dumnezeire, nume fără de nume, principiu mai presus de orice principiu, minte ce nu poate fi înțeleasă de mintea omenească, cuvânt de negrăit. Cunoașterea lui Dumnezeu este astfel o cunoaștere în necunoaștere, o participare la ceea ce nu poate fi participat. Teologia este învățarea a ceea ce nu se învață, formularea lucrurilor ce nu pot fi formulate, reprezentarea celor ce nu pot fi reprezentate, exprimă niște similitudini neasemănate,*



*îmbrățișându-le pe toate cele ce par a nu se putea întâlni. […] Inițierea în adevărul Bisericii este participare la felul de viață al acesteia, la întrunirea în sărbătoare a credincioșilor, care înseamnă realizarea văzută și manifestarea umanității celei noi, biruitoare a morții.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Lossky [1993], p. 65; [2] *Ibid.*, p. 71; [3] Yannaras [1996], pp. 28-29.

***A se vedea și:***

cognoscibil, cunoaștere.

# incompletitudine

**știință** În cercetările din matematică, s-a pus problema dacă adevărul poate fi obținut printr-un proces algoritmic. Natura adevărului, evident, excede matematica. Restricționând domeniul de cercetare, s-a pus întrebarea dacă adevărul matematic, judecata sigură privind ce este fals și adevărat în matematică, sunt realități identificate prin procedee algoritmice. Hilbert, Cantor, Poincaré au dezvoltat diferite metode de demonstrație matematică. Multe dintre ideile pe care s-au bazat aceste demonstrații au fost influențate de conceptul *numerelor infinite* al lui Cantor, folosind mulțimile infinite. Definirea conceptelor în termeni de mulțimi a fost importantă pentru logica matematică și acest procedeu a fost introdus de logicianul german Gottlob Frege.

În 1902, logicianul Bertrand Russell a înlăturat certitudinea dată de demonstrațiile lui Cantor, prezentând paradoxul

său legat de mulțimi. Russell, împreună cu Alfred Whitehead, a dezvoltat un puternic sistem axiomatic pentru încadrarea tipurilor de raționamente matematice în sistemul lor. Aceste reguli logice urmăreau evitarea paradoxului. Sistemul era, însă, foarte complicat. Matematicianul David Hilbert a realizat un sistem mai ușor, încercând să includă toate tipurile de raționament corect. El voia să demonstreze că acest sistem nu e contradictoriu, rezultând astfel că matematica oferă cunoașterea certă. Esența programului lui Hilbert a fost spulberată de genialul logician austriac Kurt Gödel. Acesta, prin teoremele sale de incompletitudine, arată că orice sistem de reguli formale, suficient de larg cât să cuprindă elemente de aritmetică, cuprinde propoziții nedemonstrabile.

Adevărul matematic scapă demonstrației în măsura în care

> *[…] acest adevăr matematic nu poate fi închis în nici o schemă formală. Adevărul matematic este ceva ce trece dincolo de formalismul pur. […] Noțiunea de adevăr matematic depășește întregul concept al formalismului. Adevărul matematic are un caracter absolut și dat de la Dumnezeu. Orice sistem formal are un caracter provizoriu și oarecum artificial. Astfel de sisteme joacă un rol însemnat în discuțiile matematice, dar reprezintă numai un ghid parțial (sau aproximativ) către aflarea adevărului. Adevărurile matematice depășesc realizările omenești.*[1]

Teorema de incompletitudine a lui Gödel arată că niciodată o teorie care presupune o gândire matematică axiomatică nu poate fi completă, în sensul că





poate avea anumite limite interne sau că nu poate descrie complet realitatea fizică modelată matematic. Teorema lui Gödel este o expresie a ceea ce există structural în realitatea creată a lumii — și anume limita. Există o corespondență între teoremele lui Gödel din logică și principiul de nedeterminare al lui Heisenberg din fizica cuantică, prin faptul că ele exprimă limita inerentă a oricărei teorii și gândiri axiomatice. Astfel, teoria științifică nu mai poate pretinde că e rezultatul exclusiv al unei gândiri axiomatice, în care intuiția și experiența spirituală nu au nici un rol.

---

*Referințe:*

[1] Penrose [1996], p. 127.

*A se vedea și:* formalism.

## infinit

(din lat. *infinitas* = fără limite)

**știință** Experiența de zi cu zi ne aduce în proximitatea reprezentării mai curând a finitului, decât a infinitului. În timp ce gândirii curente conceptul de finit îi apare firesc, ca unul care este legat de operațiile de discriminare și de cuantificare pe care le săvârșește în mod curent mintea umană, cel de infinit presupune un efort de reprezentare mentală, marcat întotdeauna de o anume aproximativitate. În logica curentă, termenul *infinit* desemnează ceva fără măsură, fără limite, peste posibilitățile de cuprindere, ceva „foarte mare" sau „peste măsură de mare".

Ideea de nemărginit, de nelimitat, de nemăsurat, care a dat conceptul de infinit,



este veche în științe. Interesant este că, încă din Antichitate, întâlnim o bivalență a conceptului: infinitul „mare" face apel la nemărginirea experimentată prin observarea astrelor cerești, a mișcării lor, a vastelor spații siderale, pe când infinitul „mic" tratează problema diviziunii nelimitate — în secolul V î.Hr., filosoful grec Zenon descoperea posibilitatea repetării infinite a operațiunii de divizare a unui segment de dreaptă în două părți. Cele două abordări ale realității, care se dezvăluie la scări de magnitudini diferite (astrofizica din zilele noastre este fizica „infinitului mare", în timp ce microfizica este fizica „infinitului mic") au în comun existența unuia și a aceluiași concept de infinit.

Pe lângă infinitul fizicii, există și un infinit matematic, operatoriu. Acesta este asimilat unui număr și integrat ca atare în formulele de calcul matematic. Este conceptul de infinit cel mai precis utilizat de științe. La fel ca în fizică, infinitul matematic este bivalent, participând atât la formalizarea matematică a abordării cantităților mari (ceea ce nu are limite ca mărime, ceea ce nu e numărabil), cât și a celor foarte mici (calculul infinitezimal).

---

*Referințe:*

[1] Jean Seidengart, *Infini* (*science classique* [*Infinitul* (*în știința clasică*)], *apud* Lecour [1999], p. 516.

*A se vedea și:*

materie/materialitate.

**teologie** Există o încordare, o scrutar lăuntrică a omului în tinderea sa către

oate avea anumite limite interne sau că
u poate descrie complet realitatea fizică
odelată matematic. Teorema lui Gödel
te o expresie a ceea ce există structural
realitatea creată a lumii — și anume
ita. Există o corespondență între teo-
nele lui Gödel din logică și principiul
nedeterminare al lui Heisenberg din
ca cuantică, prin faptul că ele exprimă
ta inerentă a oricărei teorii și gândiri
matice. Astfel, teoria științifică nu mai
e pretinde că e rezultatul exclusiv al
gândiri axiomatice, în care intuiția
perienta spirituală nu au nici un rol.

---

*ințe*:

rose [1996], p. 127.

*edea și*: formalism.

## nit

---

t. *infinitas* = fără limite)

Experiența de zi cu zi ne aduce
reprezentării mai curând
a infinitului. În timp ce
onceptul de finit îi apare
e legat de operațiile
ntificare pe care
nt mintea uma-
une un efort de
urcat întotdeauna
ivitate. În logica
desemnează ceva
e, peste posibilită-
va „foarte mare"
mare".
it, de nelimitat, de
conceptul de infinit,



este veche în științe. Interesant este că, încă din Antichitate, întâlnim o bivalență a conceptului: infinitul „mare" face apel la nemărginirea experimentată prin observarea astrelor cerești, a mișcării lor, a vastelor spații siderale, pe când infinitul „mic" tratează problema diviziunii nelimitate — în secolul V î.Hr., filosoful grec Zenon descoperea posibilitatea repetării infinite a operațiunii de divizare a unui segment de dreaptă în două părți. Cele două abordări ale realității, care se dezvăluie la scări de magnitudini diferite (astrofizica din zilele noastre este fizica „infinitului mare", în timp ce microfizica este fizica „infinitului mic") au în comun existența unuia și a aceluiași concept de infinit.

Pe lângă infinitul fizicii, există și un infinit matematic, operatoriu. Acesta este asimilat unui număr și integrat ca atare în formulele de calcul matematic. Este conceptul de infinit cel mai precis utilizat de științe. La fel ca în fizică, infinitul matematic este bivalent, participând atât la formalizarea matematică a abordării cantităților mari (ceea ce nu are limite ca mărime, ceea ce nu e numărabil), cât și a celor foarte mici (calculul infinitezimal).

---

*Referințe*:

[1] Jean Seidengart, *Infini* (*science classique*) [*Infinitul* (*în știința clasică*)], *apud* Lecourt [1999], p. 516.

*A se vedea și*:

materie/materialitate.

**teologie** Există o încordare, o scrutare lăuntrică a omului în tinderea sa către



Dumnezeu. Căutarea unui chip de înțelegere, de reprezentare a lui Dumnezeu în spațiul interiorității umane îl aduce pe om, cel mai adesea, în proximitatea unor „noțiuni" cu care încearcă să „traducă" în termeni familiari ceea ce-i depășește, în realitate, posibilitățile de reprezentare. Dumnezeu „nu încape" în reprezentările omenești decât cel mult iconic. În chipuri diferite, omul gustă și se împărtășește dintr-o anumită conștiință a necuprinsului, a infinitului propriu Ființei Supreme:

> *Mergând pe malul mării și adâncit fiind în gândurile sale, fericitul Augustin observă un copilaș care făcuse o groapă în nisip și se străduia să care apa din mare în groapa sa. Întrebându-l ce face, fericitul primi răspunsul următor: „Mut marea în această groapă", copleșindu-l astfel o nouă înțelegere: teologia este străduința de a-L „muta", de a-L sălășlui pe Cel infinit în finitul cuprinderii omenești.*

Cum poate, așadar, omul finit să se împărtășească din Cel Infinit? Mintea omului nu poate să cuprindă acest gest dumnezeiesc și teologia ortodoxă, prin afirmarea apofatismului, pune la adăpost inteligența omenească de toată întreprinderea de „explicare" a ceva ce doar milostivirea dumnezeiască poate face posibil (și inteligibil) și care-l așează pe om, ca experiere, peste marginile limitate ale vieții strict omenești. Teologia ortodoxă dă mărturie, prin chipul de viețuire al sfinților, despre puterea dumnezeiască de a „dilata" conștiința umană, pentru a-L primi pe Cel necuprins. Chipul acesta de înțelegere-împărtășire din cele ale lui Dumnezeu este de necircumscris operațiilor minții omenești:

*După apostoli, unii dintre Părinții Bisericii au crezut asemenea lor, alții, însă, au gândit viața cea vecinică a celor mântuiți ca o triumfală, neîncetată înălțare către Cel Infinit. Gândire proprie matematicienilor: noi întotdeauna ne asemănăm unui oarecare număr, Dumnezeu — infinitului. Între aceștia, întotdeauna va rămâne o „distanță". În scrierile Părinților, se poate întâlni gândul că, dacă Dumnezeu ar fi fost cu putință de a fi cunoscut până la totala epuizare, atunci ar însemna că El ar fi oarecum finit, iar, în ceea ce ne privește, aceasta ar duce la sațiu. Noi nu ni-L închipuim pe Hristos-omul (I Tim., 2, 5) petrecând într-o neîntreruptă înălțare către Tatăl; noi Îl mărturisim ca fiind Cel care „S-a suit la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui"* (Crezul). *[…] Recunoaștem că o oarecare „distanță ontologică" rămâne pentru noi și în veșnicie. […] Noi, chiar dăruiți fiind cu întreaga deplinătate a lui Dumnezeu, rămânem „făptură". Și astfel, mântuirea desăvârșită constă în includerea omului în toată deplinătatea vieții lui Dumnezeu.*[2]

Taina Întrupării lui Hristos este aceea prin care Cel de necuprins va încăpea trupește în pântecele unei fecioare pe care o numim Născătoare de Dumnezeu — *Theotokos*. Prin nașterea lui Hristos, prin asumarea de către Sine a umanității noastre, omul primește în chip de negrăit putința „dilatării" în a-L cuprinde în sine pe Însuși Dumnezeu Cel de necuprins. Acest lucru devine posibil în măsura în care omul se leapădă de tot ceea ce este pătimaș, adică de ce-l umple la infinit cu nimicul, și răspunde chemării de a trăi veșnicia în sensul umplerii infinite, nesfârșite, cu prezența lui Dumnezeu.





***Referințe*:**

[2] Sofronie [2003], p. 36.

***A se vedea și*:**

lumină.

## informație

**știință** Vehicularea conceptului de informație este vizibilă în științe începând cu a doua jumătate a secolului XX. Astăzi, printre multiplele discipline ce utilizează noțiuni relative la informație, remarcăm (în special) două, cu domenii de interes relativ diferite. Ambele fac apel la un instrumentar conceptual bogat, centrat în jurul noțiunii de informație, respectiv de mesaj, cod, memorie, ca noțiuni conexe.[1] Este vorba de biologia moleculară, cea care se ocupă cu cercetarea „infinitului mic" în contextul organismelor vii (conceptul de „informație" a capătat o utilitate majoră odată cu descoperirea ADN-ului, „responsabil" de transmiterea informațiilor de natură ereditară în organisme), respectiv de informatică (știință apărută ca urmare a preocupărilor legate de prelucrarea automată a informației).

Se afirmă o distincție între *conținutul* în informație al unui suport și *valoarea* informației în sine. Prima formalizare a conceptului de informație se va produce în urma formulării teoriei informației, elaborată de Shanon și Weaver; ea reprezintă o cuantificare și o formalizare cât mai completă atât a conceptului, cât și a operației în sine de transmitere de informație, constituind mai târziu una dintre bazele științelor cognitive. Se va adăuga, ulterior, teoria algoritmică a



informației a lui Kolmogorov, respectiv a lui Chaintin, cel din urmă formalizând conținutul de informație al unui obiect prin definirea sa ca fiind „lungimea celui mai scurt program de calculator care dă naștere acelui obiect".[2] Aceste teorii se referă la informație în sens de conținut (valoare cantitativă), dar se dezinteresează de informație ca valoare în sine, în sens de gest de interpretare a conținutului (valoare calitativă):

*De exemplu, un CD cu două linii de cod, care oferă cheia funcționării unui program automatizat într-o centrală nucleară, se arată mai prețios decât un DVD umplut până la refuz cu informație de tip fișiere muzicale mp3, după cum și un caiet conținând vocabularul unui dialect al unui trib pe cale de dispariție din Amazonia poate fi considerat infinit mai prețios decât unul dintre multele tomuri enciclopedice prezent într-o oarecare bibliotecă academică de prestigiu — în primul caz, DVD-ul conține mai multă informație decât CD-ul, dar mai puțin valoroasă; în al doilea caz, tomul enciclopedic este mai cuprinzător decât caietul, dar informația cuprinsă este mai puțin importantă, dată fiind perisabilitatea celei conținute în caiet.*

În privința biologiei moleculare,

*[…] există o singură utilizare grea (hard) a conceptelor teoriei informației în biologie: este noțiunea de cod genetic. […] Toate celelalte utilizări de concepte informatice sunt metaforice, fie aceste concepte împrumutate din teoria informației propriu-zise (informație genetică, mesaj, mesager), din teoria sistemelor regulate sau cibernetică (buclă de regularizare,*

informației a lui Kolmogorov, respectiv a lui Chaintin, cel din urmă formalizând conținutul de informație al unui obiect prin definirea sa ca fiind „lungimea celui mai scurt program de calculator care dă naștere acelui obiect".[2] Aceste teorii se referă la informație în sens de conținut (valoare cantitativă), dar se dezinteresează de informație ca valoare în sine, în sens de gest de interpretare a conținutului (valoare calitativă):

> *De exemplu, un CD cu două linii de cod, care oferă cheia funcționării unui program automatizat într-o centrală nucleară, se arată mai prețios decât un DVD umplut până la refuz cu informație de tip fișiere muzicale mp3, după cum și un caiet conținând vocabularul unui dialect al unui trib pe cale de dispariție din Amazonia poate fi considerat infinit mai prețios decât unul dintre multele tomuri enciclopedice prezent într-o oarecare bibliotecă academică de prestigiu — în primul caz, DVD-ul conține mai multă informație decât CD-ul, dar mai puțin valoroasă; în al doilea caz, tomul enciclopedic este mai cuprinzător decât caietul, dar informația cuprinsă este mai puțin importantă, dată fiind perisabilitatea celei conținute în caiet.*

În privința biologiei moleculare,

> *[…] există o singură utilizare grea (hard) a conceptelor teoriei informației în biologie: este noțiunea de cod genetic. […] Toate celelalte utilizări de concepte informatice sunt metaforice, fie aceste concepte împrumutate din teoria informației propriu-zise (informație genetică, mesaj, mesager), din teoria sistemelor regulate sau cibernetică (buclă de regularizare, retro-inhibiție, rețea), din lingvistică (text genetic) sau din informatică (program, memorie).*[3]



Evident, conceptul de informație a depășit ca importanță cadrul conceptual disciplinar, intrând în cultura de masă. Astăzi, vorbim de informație în sens larg, asociindu-i înțelesuri de tip economic (informația privind evoluția indicilor bursieri poate determina o manieră anume de acțiune bursieră de vânzare sau de cumpărare), social (informația socială poate fi folosită în profitul nevoilor particulare ale diferitelor categorii de cetățeni: handicapați, copii, șomeri), științific (informația de tip științific rezultă în urma activității de cercetare), etic (informația de tip compatibilitate medicală poate influența decisiv dosarele în care bioetica este chemată să ofere soluții în a alege un primitor de pe o listă a celor care așteaptă un transfer de organ de la un donator), politic (informația poate fi folosită pentru fixarea unui public-țintă în privința unui mesaj anume), industrial (informația economică înseamnă putere într-un mediu concurențial) sau cultural (un om cult e un om bine informat, care poate exercita, prin urmare, simțul critic).

---

***Referințe:***

[1] Michel Morange, *Information* (*Informație*), *apud* Lecourt [1999], p. 526; [2] Godin, [2004], p. 661; [3] Michel Morange, *art.cit.*, *ibidem*, p. 526.

***A se vedea și:***

imagine/icoană.

# instrument

**știință** Cunoașterea lumii sub aspect fenomenologic presupune în chip necesar gestul întâlnirii cu aceasta prin intermediul simțurilor. Omul experimentează universul înconjurător, el servindu-se de simțuri, iar impresiile rezultate fiind analizate cu ajutorul rațiunii. Mâna care pipăie, ochiul care scrutează depărtarea, urechea care ascultă sunetele naturii (cu mâna făcută pâlnie în jurul urechii, optimizându-se astfel acuitatea auditivă prin focalizare unidirecțională), toate acestea servesc drept mijloace-unelte în vederea asimilării a ceea ce ne înconjoară. Nu este surprinzător, deci, să vedem în chiar ceea ce alcătuiește corpul omenesc primele instrumente folosite în cercetarea naturii. Pe măsură, însă, ce omul crește în a ști să facă gestul cunoașterii științifice și, pleând de la constatarea că simțurile sale sunt prea limitate pentru a putea cuprinde bogăția de informații din jur, simțurile sale vor fi „prelungite" cu ajutorul unor unelte mai performante, care să-i permită extinderea posibilităților de investigare:

*René Descartes a indicat, în tratatul său Despre om, analogia între simțuri și instrumente: dacă lentila este un fel de ochi mai puternic, ochiul poate fi asimilat unei lentile ce permite formarea imaginii; analogia funcționează în ambele sensuri.*[1]

Aceste unelte, în măsura în care vor servi nu atât unor scopuri utilitare, cât în chip fundamental gestului de înțelegere, de semnificare, de cunoaștere, se vor numi instrumente științifice. Este ceea ce va sublinia Maxwell în prelegerea sa la Expoziția din cartierul londonez South Kensington, din 1876, definind instrumentele ca fiind unelte produse special pentru a servi experimentelor științifice. Ideea va fi preluată de *Oxford English Dictionary*, care va distinge instrumentele de unelte, primele particularizându-se prin scopul lor strict științific[2].

*Recurgerea la instrumente este [...] indisociabilă de activitatea științifică, atunci când aceasta devine experimentală, așa cum o atestă portretele care, începând cu Renașterea cel puțin, îi reprezintă pe savanți în exercițiul activității lor, înconjurați de sfere, de compase. Dezvoltarea instrumentelor științifice în secolul XVII i-a făcut pe aceștia din urmă să reflecteze asupra condițiilor de validitate a observațiilor efectuate cu ajutorul instrumentelor. O condiție sine qua non era reproductibilitatea. Ea presupunea că este rezolvat controlul factorilor ce intervin în câmpul experienței și implica posibilitatea de a o reface și altădată, cu instrumente similare. [...] Problema standardizării observației și a instrumentului era simultan pusă.*[3]

Ce mai este instrumentul astăzi?

*Odată noțiunea de instrument devenită centrală, ea a tins să câștige în extensie și în organizare. Tendința actuală este aceea de a integra printre instrumentele științifice, pe lângă aparatele de măsură, mașinile și calculatoarele, noi entități. În biologie, animalele de laborator [...], rolul acestor animale în genetică a fost comparat cu cel al balanței în istoria chimiei.*[4]

Instrument științific este considerat azi orice lucru care servește ca unealtă în edificarea unei cunoștințe de tip științific.







*Referințe:*

[1] Anne-Marie Moulin, *Instrument*, *apud* Lecourt [1999], p. 539; [2] *Instruments of Science* [1998], p. IX; [3] Anne-Marie Moulin, *art.cit*, *ibidem*, p. 540; [4] *Ibidem*.

*A se vedea și:*

experiență/experiment, măsură, știință.

# intelect

**știință** Reprezintă „acea facultate de a înțelege, de a cunoaște"[1]. Deopotrivă, exprimă „capacitatea de a gândi, de a avea o activitate rațională, de a opera cu noțiuni", termenul fiind dat ca echivalent al conceptelor de „minte, gândire, rațiune"[2].

Dacă științele sunt, prin excelență, un gest intelectual, ca unele care traduc în termeni de reprezentare intelectuală relația omului cu lumea, relație structurată de dorința sa de a pătrunde rațiunile și semnificațiile la nivel fenomenologic, în vederea înțelegerii, teologia este gest de viață al omului integral, în demers de încredințare a întregii sale ființe — intelectual, emoțional, volitiv și somatic — lucrării harului dumnezeiesc. Intelectul servește gestului teologic doar în măsura în care îi este încredințat ca lucrare duhovniciei, adică inspirației Duhului care sublimează, înnobilează și transfigurează competența umană cu întărire de Sus. Dacă, pentru științe, înțelegerea poate fi (și) gest pur intelectual, pentru teologie, înțelegerea e numai gest de împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu i-o descoperă omului, gest care depășește competențele umane.

*Referințe:*

[1] Anne-Marie Moulin, *Instrument*, *apud* Lecourt [1999], p. 539; [2] *Instruments of Science* [1998], p. IX; [3] Anne-Marie Moulin, *art.cit*, *ibidem*, p. 540; [4] *Ibidem*.

*A se vedea și:*

experiență/experiment, măsură, știință.

## intelect

**știință** Reprezintă „acea facultate de a înțelege, de a cunoaște"[1]. Deopotrivă, exprimă „capacitatea de a gândi, de a avea o activitate rațională, de a opera cu noțiuni", termenul fiind dat ca echivalent al conceptelor de „minte, gândire, rațiune"[2].

Dacă științele sunt, prin excelență, un gest intelectual, ca unele care traduc în termeni de reprezentare intelectuală relația omului cu lumea, relație structurată de dorința sa de a pătrunde rațiunile și semnificațiile la nivel fenomenologic, în vederea înțelegerii, teologia este gest de viață al omului integral, în demers de încredințare a întregii sale ființe — intelectual, emoțional, volitiv și somatic — lucrării harului dumnezeiesc. Intelectul servește gestului teologic doar în măsura în care îi este încredințat ca lucrare duhovniciei, adică inspirației Duhului care sublimează, înnobilează și transfigurează competența umană cu întărire de Sus. Dacă, pentru științe, înțelegerea poate fi (și) gest pur intelectual, pentru teologie, înțelegerea e numai gest de împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu i-o descoperă omului, gest care depășește competențele umane.



*Referințe:*

[1] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française* [1995], p. 668; [2] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (DEX) [1998], p. 497.

*A se vedea și:* rațiune/raționalitate.

## inteligență artificială

**știință** Un domeniu de interes major în cercetarea științifică actuală este acela al inteligenței artificiale (IA). În acest domeniu, se încearcă imitarea mentalului uman prin mașini electronice. Există mai multe direcții de dezvoltare în cadrul inteligenței artificiale. O primă direcție ar fi robotica, în care se concep mașini industriale, capabile să execute munci cu o precizie și o viteză ce depășesc posibilitățile umane, dar care nu presupun o complexitate deosebită. O altă direcție este dată de sistemele-expert prin care e stocată baza de date necesară activității unei profesii. Un alt domeniu este psihologia, unde se încearcă imitarea creierului unei ființe vii prin dispozitive electronice. De asemenea, există poziții optimiste prin care se crede că se poate afla natura minții cu ajutorul inteligenței artificiale.

Există așa-numita inteligență artificială tare, prin care se crede că se poate asocia un anumit tip de capacitate mentală oricărui dispozitiv. Această concepție se bazează pe încrederea că activitatea mentală reprezintă numai realizarea unei anumite secvențe de operații bine definite. Cu alte cuvinte, activitatea mentală este redusă la îndeplinirea unor algoritmi. Gândirea, înțelegerea, inteligența, conștiința sunt doar niște caracteristici ale algoritmului executat de creier.

Calitatea unui algoritm depinde de performanțele sale. În momentul în care, prin progres tehnologic, pot fi depășite limitările de memorie și viteză de procesare, se poate obține un algoritm care să treacă testul Turing. Adepții inteligenței artificiale tari cred că derularea unui asemenea algoritm de calculator îi creează acestuia senzații și conștiință. Filosoful american John Searle a arătat inconsistența acestor supoziții. El a arătat că, deși variante simple ale testului Turing au fost trecute, atributele mentale ale înțelegerii au lipsit cu desăvârșire în cazul mașinilor electronice. Searle a demonstrat că simpla realizare a unui algoritm nu înseamnă automat și înțelegerea. Pentru filosoful american, înțelegerea nu poate fi echivalentă cu un algoritm, oricât de performant ar fi acesta.

Cei care susțin cu consecvență apariția unei noi specii — mașina gânditoare — cred că inteligența umană va putea fi substituită de inteligența artificială, mai performantă în a rezolva multiplele probleme cu care este confruntată omenirea contemporană. Însă calculatoarele nu pot avea o creativitate internă și nici nu pot dezvolta o judecată proprie. Ele operează numai în cadrul programelor implementate, manipulând computațional o serie de date pe baza unor algoritmi. Or, înțelegerea este departe de a se putea epuiza într-o raționalitate de tip computațional. Calculatoarele nu posedă intenționalitate și aceasta este esențială în înțelegerea umană. Dificultatea celor care încearcă să explice natura minții umane prin inteligența artificială nu provine atât din limitele tehnologice sau din cele ale logicii booleene, cât mai ales dintr-o perspectivă filosofică inadecvată, în care există o



încredere nejustificată în autosuficiența rațiunii analitice pentru a explica lumea.

Perspectiva acestei autosuficiențe nu este nouă, ci crește în contemporaneitate în contextul filosofiei înrădăcinate în modernitate. În *Discurs despre metodă* (1637), Descartes sistematizează o filosofie care crede că adevărul lucrurilor poate fi atins într-un mod direct proporțional cu nivelul de claritate al metodei. Universalitatea metodei și aplicarea algoritmului său devin criterii ale adevărului științific despre lume. Rațiunea este înțeleasă mai ales din perspectivă instrumentală și operațională. În 1651, Hobbes descria rațiunea ca o calculare simbolică. Logica bazată pe silogisme extinde regulile aritmeticii în planul gândirii. Leibniz generalizează valabilitatea matematicii în procesul cunoașterii, matematicile fiind denumite caracteristici universale, prin intermediul cărora gândirea ar putea fi înlocuită de calculabilitate.

Efortul constant de a realiza roboți cu o viață psihică asemănătoare omului poate trăda fie o consecință a golirii de conținut a vieții noastre, compensată prin crearea de artefacte cu conștiință, fie o expresie a unei tentații demiurgice. Profesorul Ștefan Trăușan-Matu, specialist în inteligența artificială, mărturisește:

*Ne punem întrebarea: de ce vrem să facem roboți care să fie ca noi? Un răspuns ar fi că ne-ar putea ajuta la munci pe care doar omul le face acum. La acest răspuns se poate, însă, obiecta că nu este nevoie ca robotul să fie la fel ca noi, ca să fie util. Atracția pe care o exercită, totuși, roboții umanoizi, nu numai asupra unor copii, ci și asupra oamenilor maturi, serioși și chiar asupra specialiștilor în calculatoare,*





*trădează, după părerea noastră, mai multe lucruri. În primul rând, o dorință de umanizare, de atribuire a unor trăsături umane la tot ceea ce ne înconjoară și, mai ales, celor mai sofisticate realizări tehnice. Este, poate, o consecință a dezumanizării. Aparatura electronică omniprezentă, sub impresia asigurării unui confort cât mai deplin, nu face decât să ne îndepărteze de noi înșine, de introspecție, de reflecție. [...] Dintr-o altă perspectivă, eforturile de creare a unui homuncul, a unui golem, a unui robot cu inteligență artificială și cu psihic, fiind constante ale civilizației umane din ultimele secole, reflectă probabil necesitatea creației duse la paroxismul în care ne autodepășim, creând entități care potențial pot fi mai puternice, mai perfecționate, mai inteligente.*[1]

---

*Referințe:*

[1] Constandache – Trăușan-Matu [2002], p. 89. Vezi și Lemeni – Ionescu [2007], pp. 422-423.

*A se vedea și:*

metodă.

## inteligibilitate

**știință**

*Succesul metodei științifice care conduce la descoperirea secretelor naturii este atât de surprinzător, încât ne poate împiedica să ne dăm seama de cel mai mare miracol: funcționarea științei. Toți oamenii, inclusiv oamenii de știință, consideră firesc faptul că trăim într-un univers rațional și*

*trădează, după părerea noastră, mai multe lucruri. În primul rând, o dorință de umanizare, de atribuire a unor trăsături umane la tot ceea ce ne înconjoară și, mai ales, celor mai sofisticate realizări tehnice. Este, poate, o consecință a dezumanizării. Aparatura electronică omniprezentă, sub impresia asigurării unui confort cât mai deplin, nu face decât să ne îndepărteze de noi înșine, de introspecție, de reflecție. […] Dintr-o altă perspectivă, eforturile de creare a unui homuncul, a unui golem, a unui robot cu inteligență artificială și cu psihic, fiind constante ale civilizației umane din ultimele secole, reflectă probabil necesitatea creației duse la paroxismul în care ne autodepășim, creând entități care potențial pot fi mai puternice, mai perfecționate, mai inteligente.*[1]

---

***Referințe:***

[1] Constandache – Trăușan-Matu [2002], p. 89. Vezi și Lemeni – Ionescu [2007], pp. 422-423.

***A se vedea și:***

metodă.

# inteligibilitate

**știință**

*Succesul metodei științifice care conduce la descoperirea secretelor naturii este atât de surprinzător, încât ne poate împiedica să ne dăm seama de cel mai mare miracol: funcționarea științei. Toți oamenii, inclusiv oamenii de știință, consideră firesc faptul că trăim într-un univers rațional și ordonat, supus unor legi precise, pe care rațiunea umană trebuie să le descopere. În același timp, motivul acestei stări de lucruri rămâne un mister care ne uimește. […] Faptul că știința funcționează, că funcționează atât de bine, indică un lucru extrem de semnificativ în organizarea cosmosului.*[1]

Omul de știință crede în raționalitatea și inteligibilitatea lumii în care trăiește. Aici, cuvântul *crede* se exprimă cel mai adesea sub forma unei convingeri lăuntrice, a unei încrederi, a unui crez intim că știința „funcționează" (este limpede că rezultatele acesteia o confirmă, de la modernitate încoace). Această „credință" este un gest de curaj, acela de a înfrunta o realitate care se arată complexă și pe care nu ai certitudinea c-o vei înțelege, deși trăiești, totodată, nădejdea descoperirii semnificației ei profunde. Einstein afirma această „credință" ca pe o uimire fundamentală: „ceea ce va rămâne veșnic neinteligibil în privința lumii este inteligibilitatea ei". Totalitatea experiențelor noastre senzoriale este de așa natură, încât poate fi ordonată prin gândire, prin „operații cu concepte și prin crearea și aplicarea anumitor legături funcționale între acestea, precum și prin coordonarea experiențelor senzoriale cu conceptele". Acest fapt, pe care Einstein îl vedea ca neputând fi înțeles niciodată[2] (afirmația este făcută strict din interiorul registrului științei), dă mărturie asupra unei problematici a inteligibilității în fapt necircumscriptibile gestului științei. Faptul că rațiunea noastră funcționează ordonând interacțiunea noastră cu lumea nu implică în mod necesar și explicația *de ce* funcționează. Sau, dacă o implică, o implică în-

tr-un registru limitat. Interogarea într-un alt registru, mai profund, la nivel de ființare, este poate mărturia de care demersul științei are nevoie pentru a se depăși pe sine, într-o înțelegere mai cuprinzătoare. Constatăm, pur și simplu — și avem încredere —, că explicarea prin demers rațional este eficientă, că a funcționat și că funcționează. Charles Townes, laureat al premiului Nobel în fizică, afirma această încredere într-o realitate unică și obiectivă, care se manifestă printr-o ordine accesibilă înțelegerii tuturor, ca gest de „credință":

> *Omul de știință are nevoie de credință când se pune pe lucru și de o credință încă și mai mare pentru a duce la bun sfârșit muncile cele mai dificile. De ce? Pentru că trebuie să se angajeze personal în a crede că există o ordine în univers și că spiritul uman și, în fapt, propriul său spirit e capabil să înțeleagă această ordine. Fără această credință, n-ar fi existat nici un interes să încerci să înțelegi o lume presupus dezordonată și incomprehensibilă. O astfel de lume ne-ar fi dus la epoca superstițiilor, când omul gândea că forțe capricioase manipulează universul său.*[3]

Este ceea ce subliniază butada lui Einstein, gravată în holul Universității din Princeton: „Dumnezeu este subtil, însă nu maliţios". Cu alte cuvinte, complexitatea și dificultatea pe care le experimentăm în lume nu exprimă nicidecum arbitrariul și lipsa de logică. Dacă, însă, fizica clasică ilustra la nivel de concept o inteligibilitate oarecum accesibilă (Galilei și Descartes postulează implicit că descrierea lumii fizice poate fi făcută prin utilizarea exclusivă a unor noțiuni atât de simple, încât nu au nevoie de explicație), să remarcăm că efortul cercetătorilor din domeniul fizicii contemporane conduce la o reconsiderare a inteligibilității descoperibile prin prisma unor noi concepte (conceptele de câmp electric sau magnetic nu sunt noțiuni familiare înțelegerii curente), adeseori revoluționare:

> *În ochii multora, ai celor mai mulți, [...] știința este o activitate care, ca principiu, seamănă celei a unui băiețel care descoperă ceasul bunicului său — nu un ceas cu cuarț, ci un ceas vechi, cu resort — și pe care, din simplă curiozitate, îl deschide, încercând să înțeleagă cum funcționează. Bineînțeles că băiețelul își va da repede seama că funcționarea ceasului este foarte complexă și că, pentru a putea observa bine ce rotițe apasă asupra altora, trebuie privit cu luare-aminte și reflectat cu atenție. Efectiv, la fel se petrece în știință, când întâlnim structuri complexe sau formule chimice complicate. [...] Pe de altă parte, în explorarea acestui băiețel, există un remarcabil element de simplitate, acela că nu trebuie să descoperi conceptele care servesc înțelegerii. Rotile dințate sunt obiecte solide și atât el, cât și strămoșii lui au dispus de ele neîncetat. [...] În multe dintre domeniile științei se întâmplă la fel, cercetătorii nu au de inventat conceptele care le sunt utile. [...] Într-o mișcare lentă mai întâi și care s-a accelerat între timp, fizica ne-a învățat că spiritul uman poate depăși conceptele familiare și că trebuie s-o facă neapărat.*[4]

Noua înțelegere fizică tranșează radical la nivel conceptual. Vechile cărămizi conceptuale sunt perimate în înțelegerea care se cere adecvată unor noi exigențe.





Obiectul cuantic, „unitatea" din lumea „infinitului mic", nu mai seamănă cu obiectul clasic, deoarece este și câmp, și materie. El reacționează într-un mod pe care-l putem caracteriza cu ușurință ca fiind „straniu" față de tot ceea ce cunoaștem în fizica clasică. Este non-localizabil (există o probabilitate să-l putem întâlni în multiple locuri), „apare" și „dispare" după o logică nouă, nu-i putem ști cu precizie poziția și viteza din rațiuni care nu țin de insuficiența aparatelor, ci de o neputință fundamentală, intrinsecă investigării la acest nivel:

> *Accelerăm doi protoni. Fiecare are o anumită mișcare, o anumită viteză și, deci, o anumită energie. Îi facem să se întâlnească, apoi se separă din nou. După șoc, constatăm că cei doi sunt intacți, dar că apar deopotrivă și alte particule, care sunt particule întregi, cu masă, cu sarcină electrică și care au fost create în momentul coliziunii, sub acoperirea energiei totale a protonilor incidenți. Fenomenul este conform legii $E = mc^2$, de echivalență masă/energie. Dar, dacă vrem să descriem ce s-a întâmplat prin conceptele clasice, trebuie spus că mișcarea protonilor incidenți a fost transformată în particule. Ori, o mișcare este o* proprietate *a obiectelor și, în consecință, am evoca o transformare a unor proprietăți de obiecte în obiecte. [...] A evoca o astfel de transformare poate părea la fel de absurd cu a zice că [...], în coliziunea dintre două taxiuri, ele reapar intacte, iar mișcarea lor a fost transformată în patru, cinci, șase... alte taxiuri! Aceasta pentru a înțelege că fizica modernă este cu adevărat o depășire necesară a conceptelor familiare.*[5]

Obiectul cuantic, „unitatea" din lumea „infinitului mic", nu mai seamănă cu obiectul clasic, deoarece este și câmp, și materie. El reacționează într-un mod pe care-l putem caracteriza cu ușurință ca fiind „straniu" față de tot ceea ce cunoșteam în fizica clasică. Este non-localizabil (există o probabilitate să-l putem întâlni în multiple locuri), „apare" și „dispare" după o logică nouă, nu-i putem ști cu precizie poziția și viteza din rațiuni care nu țin de insuficiența aparatelor, ci de o neputință fundamentală, intrinsecă investigării la acest nivel:

*Accelerăm doi protoni. Fiecare are o anumită mișcare, o anumită viteză și, deci, o anumită energie. Îi facem să se întâlnească, apoi se separă din nou. După șoc, constatăm că cei doi sunt intacți, dar că apar deopotrivă și alte particule, care sunt particule întregi, cu masă, cu sarcină electrică și care au fost create în momentul coliziunii, sub acoperirea energiei totale a protonilor incidenți. Fenomenul este conform legii $E = mc^2$, de echivalență masă/energie. Dar, dacă vrem să descriem ce s-a întâmplat prin conceptele clasice, trebuie spus că mișcarea protonilor incidenți a fost transformată în particule. Ori, o mișcare este o* proprietate *a obiectelor și, în consecință, am evoca o transformare a unor proprietăți de obiecte în obiecte. […] A evoca o astfel de transformare poate părea la fel de absurd cu a zice că […], în coliziunea dintre două taxiuri, ele reapar intacte, iar mișcarea lor a fost transformată în patru, cinci, șase… alte taxiuri! Aceasta pentru a înțelege că fizica modernă este cu adevărat o depășire necesară a conceptelor familiare.*[5]



Revoluția la nivel de concept să însemne, oare, că realitatea, în profunzimile ei, este neinteligibilă, sau mai puțin inteligibilă decât ceea ce lăsa să se întrevadă fizica clasică?

*Este lumea […] inteligibilă? La această întrebare, cred, cel puțin, că putem răspunde de o manieră nuanțată, dar netă. Dacă prin lume înțelegem lumea acțiunii omenești, realitatea empirică, răspunsul este da: această lume este inteligibilă și, grație științei, progresăm în fiecare zi în a o cunoaște. Dacă, însă, prin lume înțelegem o natură ca la Spinoza — care este în sine, sau prin sine, independentă de facultățile noastre —, atunci răspunsul este nu.*[6]

Dezbaterea rămâne deschisă în privința cheii de lectură în care trebuie citită inteligibilitatea lumii.

---

***Referințe:***

[1] Davies [1983], p. IX; [2] Einstein [1996], pp. 100-101; [3] Townes [2000], p. 10; [4] D'Espagnat [2004-2005], pp. 3-4; [5] *Ibid.*, pp. 4-5; [6] *Ibidem*, p. 10.

***A se vedea și:***

raționalitate/raționalism.

**teologie** Ochii credinței sunt ochii care contemplă universul întreg în mărturia sa de creație a lui Dumnezeu. Or, opera reflectându-și Autorul, exprimându-l, creștinul se servește de gestul de cunoaștere și de aprofundare a operei (a lumii întregi) pentru a se întâlni cu Creatorul său. Nu e de mirare că, teologic vorbind,

„lecturarea" lumii vădește inteligibilitate în măsura în care lumea întreagă este structurată de Dumnezeul cel inteligibil prin lucrarea harului și, deopotrivă, în măsura în care omul, făcut după „chipul și asemănarea Sa", manifestă o structură adaptată dialogicului cu creația întreagă și cu Dumnezeu Însuși. Inteligibilitatea în lectură teologică poartă, deci, o dublă fundamentare: prin Creatorul inteligent, Dumnezeu, Care Se oglindește în opera Sa care este lumea și, deopotrivă, prin inteligența și inteligibilitatea operei, care Îl mărturisește iconic pe Creator, respectiv prin capacitatea inteligentă a observatorului (a omului) de lecturare a operei și, deopotrivă, de dialog cu Autorul prin intermediul ei.

„Înțelegerea" lui Dumnezeu nu-i aparține însă (numai) inteligenței, ci omului întreg, ființial, respectiv lucrării harului, care-i dă inteligenței posibilitatea de a depăși hotarele firii (și inimii, de a face gestul adeziunii lăuntrice cu Cel care i Se descoperă ca iubire). „Înțelegerea" lui Dumnezeu ca trăire lăuntrică a tainei descoperirii interlocutorului — a Părintelui Celui viu — provoacă deopotrivă la citirea lumii ca „mesaj" dinspre Dumnezeu spre om. De asemenea, „înțelegerea" creației prin gestul științei luminat de har este drumul către „înțelegerea" Creatorului. Opera și Autorul se mărturisesc reciproc, iar omul este chemat să le înțeleagă, să se împlinească el însuși prin cunoașterea acestora. Cartea Creației și Cărțile revelate (Biblia, scrierile Părinților) dau mărturie despre același Autor, Dumnezeu. Realismul teologic ne obligă, totodată, să înțelegem în ce măsură catafatismul și apofatismul exprimă adâncul gestului omenesc la întâlnirea cu lumea



și cu Dumnezeu: inteligibilitatea lumii e expresia inteligibilității lui Dumnezeu, care se arată inteligibil, fiind, în același timp, mai presus de toată inteligibilitatea. Inteligibilitatea lui Dumnezeu este lucrarea harului care ni-L „tâlcuiește" pe Dumnezeu astfel, încât să-L putem primi la măsurile înțelegerii noastre. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre existența unor rațiuni obiective, care sunt independente de intervenția noastră subiectivă și care-și au atât originea, cât și sensul și împlinirea în Dumnezeu, Rațiunea supremă, care le este principiu unitar și unificator și care structurează creația „din interior". Apropierea de Dumnezeu a omului nu se realizează printr-un salt în afara rațiunii, ci după un îndelungat exercițiu al rațiunii în cunoașterea sensurilor lucrurilor.[1]

În urma acestei exersări, omul ajunge la ultima etapă, a contemplării nemijlocite a lui Dumnezeu, etapă în care rațiunea face un salt în afara posibilităților ei naturale (apofatismul „copleșește" aici catafatismul). Dumnezeu o umple cu un har care o ajută să pătrundă o „prezență" inaccesibilă altfel. Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă „vedere" a Lui, „unire" cu El, „trăire" la cote dumnezeiești. Ea este rațională, dar în sensul de depășire a oricărei raționalități, întrucât:

> *Unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș, […] nu este o stare dobândită pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci, de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii înțelesurilor raționale din lucruri.*[7]





Sfântul Grigorie Palama nu ezită s-o numească neștiință, dar în sensul nu de lipsă, ci de supra-abundență. Nu este o absență a inteligibilității, ci o revărsare de inteligibilitate, care umple mintea și se revarsă încă și peste puterile ei. Este, deci, cunoștință și, totodată, nu mai este, ca una ce a ieșit din categoriile cunoașterii raționale cu care este obișnuit omul în coordonatele puterilor sale naturale. În unirea cu Dumnezeu, mintea noastră iese afară din sine și se unește cu Dumnezeu, ca una devenită „mai presus de minte", spune sfântul Grigorie Palama.

---

*Referințe:*

[7] Stăniloae [1992], p. 12.

*A se vedea și:*

har, îndumnezeire, vedere.

## interdependență

**știință** Se referă la legătura și la condiționarea reciprocă între lucruri, fenomene sau procese. Deopotrivă, reprezintă acea

> *categorie a dialecticii care desemnează totalitatea formelor de legătură dintre obiectele și fenomenele naturii, ale societății și ale gândirii.*[1]

---

*Referințe:*

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (DEX) [1998], p. 498.

*A se vedea și:* natură, rațiune/raționalitate/raționalism, structură.

Sfântul Grigorie Palama nu ezită s-o numească neștiință, dar în sensul nu de lipsă, ci de supra-abundență. Nu este o absență a inteligibilității, ci o revărsare de inteligibilitate, care umple mintea și se revarsă încă și peste puterile ei. Este, deci, cunoștință și, totodată, nu mai este, ca una ce a ieșit din categoriile cunoașterii raționale cu care este obișnuit omul în coordonatele puterilor sale naturale. În unirea cu Dumnezeu, mintea noastră iese afară din sine și se unește cu Dumnezeu, ca una devenită „mai presus de minte", spune sfântul Grigorie Palama.

---

*Referințe:*

[7] Stăniloae [1992], p. 12.

*A se vedea și:*

har, îndumnezeire, vedere.

# interdependență

**știință** Se referă la legătura și la condiționarea reciprocă între lucruri, fenomene sau procese. Deopotrivă, reprezintă acea

> *categorie a dialecticii care desemnează totalitatea formelor de legătură dintre obiectele și fenomenele naturii, ale societății și ale gândirii.*[1]

---

*Referințe:*

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*) [1998], p. 498.

***A se vedea și:*** natură, rațiune/raționalitate/raționalism, structură.



# interdisciplinaritate

**știință** Interdisciplinaritatea reprezintă demersul de a face să lucreze împreună oameni cu pregătiri științifice diferite. Interesul este de a provoca o confruntare care se realizează prin intersectarea unor abordări diferite ale uneia și aceleiași probleme. Se propune un câștig, în termeni de eficiență, în interiorul unei discipline anume, care se realizează prin importul unei metode specifice unei alte discipline. Acest lucru presupune un proces de integrare și derivare de concepte, metode și epistemologii preluate din interiorul altor discipline, care se traduce în termeni de îmbogățire în interiorul disciplinei (intradisciplinar), prin participarea unor cunoștințe și metode specifice altor discipline. Interdisciplinaritatea încearcă să răspundă în special acolo unde obiectul de studiu este prea pretențios (prin complexitate, mărime, structură), pentru a fi investigat într-un demers circumscris metodologic sau epistemologic unei singure discipline.

Se afirmă existența a trei grade de interdisciplinaritate[1]: (1) un grad de aplicație (de exemplu, tehnicile de prelucrare a imaginilor de tip digital, dezvoltate în domeniul militar, au fost importate ulterior în imagistica prin rezonanță magnetică, ceea ce a dus la ameliorarea investigației clinice); (2) un grad epistemologic (de pildă, aplicarea unor legi ale termodinamicii în studiul mutațiilor financiare la nivel macro-economic a permis o nouă viziune epistemologică în spațiul economiei); (3) un grad al generării de noi discipline (transferul metodelor matematice în fizică a generat fizica matematică, transferul metodelor de prelucrare de

imagine în medicină a generat ingineria biomedicală).

S-a constatat că împărțirea continuă a cercetării pe discipline tot mai specializate are ca efect o secvențializare a obiectelor de cercetat, a metodologiilor utilizate și, în cele din urmă, determină fragmentarea chiar a experienței de cunoaștere. Prin tendința ei de hiperspecializare, disciplinaritatea lasă să scape sensul unitar al cunoașterii, prin pierderea viziunii de ansamblu și prin diminuarea capacității de sinteză. Cercetarea interdisciplinară este chemată să depășească tocmai aceste neajunsuri, ale unei cunoașteri parcelate și hiperspecializate:

*Sensul demersului interdisciplinar este de a reconstitui unitatea obiectului fragmentat în mod inevitabil de atâtea metodologii. Dar această unitate nu este dată în mod aprioric. Obiectul real nu poate fi comparat cu o mașină, care poate fi demontată și remontată la loc. De asemenea, unitatea nu este nici una a posteriori. În acest sens, nu e suficientă o juxtapunere a datelor și interpretărilor oferite de observații și investigații, pentru a dobândi unitatea intrinsecă a obiectului. Nu putem gândi unitatea obiectului nici numai în termenii unei sinteze. Unitatea se poate dobândi printr-o cunoaștere bazată pe experiența integrală a obiectului propriu-zis. […] Dar o astfel de cunoaștere necesită o dublă exigență complementară: pe de o parte, avem efortul constant de a înțelege experiența obiectului, iar, pe de altă parte, avem analiza științifică. Cucerirea unității de cunoaștere presupune interdisciplinaritatea.*[2]

Există specialiști în studiul interdisciplinarității, care afirmă însă că, în realitate, cercetarea interdisciplinară reușește mai curând să intersecteze specialități (subdiviziuni ale disciplinelor), decât niște discipline în sine, ceea ce conduce la o „hibridizare a fragmentelor de discipline".

---

***Referințe:***

[1] Nicolescu [2007a], p. 321; [2] Houtart [1970], p. 60.

***A se vedea și:***

demonstrație, teorie.



## intersubiectivitate

**știință** Conceptul apare în limba germană în 1931, în domeniul filosofiei. Încă absent și astăzi în *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (ediția 1998), termenul face parte din instrumentarul conceptual contemporan al filosofiei științelor. Are sensul de „comunicare între conștiințe individuale", se raportează la „relațiile de la subiect la subiect".[1] Pentru aprofundarea raporturilor dintre teologie și știință, este relevantă utilizarea conceptului în contextul viziunii epistemologice a modernității târzii, acolo unde caracterul de științificitate al cunoașterii va fi condiționat de acela de „verificabilitate intersubiectivă".

---

***Referințe:***

[1] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française* [1995], p. 671; [2] Fürst – Trinks [1997], p. 89.

***A se vedea și:*** subiect/subiectivitate.





## invenție

**știință**

*Invenția se deosebește de descoperire prin perspectiva de a pune un fapt nou observat în serviciul unei intenții finalizate, practice sau intelectuale. Invenție este atunci când punem în evidență noi conexiuni între imagini, cunoștințe sau tehnici […], când le raportăm la identitatea unui proiect definit, fie acesta științific, tehnic sau tehnologic.*[1]

Dacă descoperirea pare a face referință cu precădere la o pătrundere prin înțelegere a fenomenelor naturii (descoperim un fenomen, descoperim proprietăți ale unui fenomen, descoperim o lege după care acționează un fenomen sau fenomene în general), invenția ne solicită mai curând — și istoria dezvoltării științelor ne-a obișnuit cu acest lucru — la a o înțelege ca reprezentând punerea la punct a unui dispozitiv, a unui mecanism, a unei tehnici în vederea servirii unui scop utilitar bine precizat. Invenția (singură sau în cooperare cu altele) poate servi unei descoperiri, poate să fie suportul logistic prin care se ajunge la o descoperire, deosebindu-se, în același timp, fundamental de aceasta din urmă. De remarcat că acest caracter intrinsec-utilitar al invenției o face astăzi percepută ca fiind mai curând legată de tehnică, de tehnologie, de inginerie și mai puțin de știință în sensul ei clasic, de demers de cunoaștere realizat pentru cunoașterea în sine, cu dorința de a înțelege. Pe de altă parte, ne întrebăm, ce mai este știința astăzi? Întrebarea este pertinentă, în măsura în care tot mai des demersul contemporan

# invenție

**știință**

*Invenția se deosebește de descoperire prin perspectiva de a pune un fapt nou observat în serviciul unei intenții finalizate, practice sau intelectuale. Invenție este atunci când punem în evidență noi conexiuni între imagini, cunoștințe sau tehnici [...], când le raportăm la identitatea unui proiect definit, fie acesta științific, tehnic sau tehnologic.*[1]

Dacă descoperirea pare a face referință cu precădere la o pătrundere prin înțelegere a fenomenelor naturii (descoperim un fenomen, descoperim proprietăți ale unui fenomen, descoperim o lege după care acționează un fenomen sau fenomene în general), invenția ne solicită mai curând — și istoria dezvoltării științelor ne-a obișnuit cu acest lucru — la a o înțelege ca reprezentând punerea la punct a unui dispozitiv, a unui mecanism, a unei tehnici în vederea servirii unui scop utilitar bine precizat. Invenția (singură sau în cooperare cu altele) poate servi unei descoperiri, poate să fie suportul logistic prin care se ajunge la o descoperire, deosebindu-se, în același timp, fundamental de aceasta din urmă. De remarcat că acest caracter intrinsec-utilitar al invenției o face astăzi percepută ca fiind mai curând legată de tehnică, de tehnologie, de inginerie și mai puțin de știință în sensul ei clasic, de demers de cunoaștere realizat pentru cunoașterea în sine, cu dorirea de a înțelege. Pe de altă parte, ne întrebăm, ce mai este știința astăzi? Întrebarea este pertinentă, în măsura în care tot mai des demersul contemporan



al științei este unul de tehno-știință. Azi facem știință cu un deosebit interes privind implicațiile practice, tehnice, avizi în a le găsi descoperirilor o prelungire tehnică, în a identifica o utilizare-aplicare a cunoștințelor dobândite în zona tehnicii și a tehnologiei. În acest context pragmatic de exersare a științei, unii definesc invenția drept „utilizare tehnică a cunoștințelor științifice". În această perspectivă, invenția ține încă de știință, dar mai ales de tehno-știință.

În inginerie, invenția este accidentul fericit care intervine în procesul continuu de inovare. Aici „invenția este înțeleasă ca o ruptură în procesul continuu de inovare" (a se înțelege ruptură în sens de discontinuitate, de revoluție). Vizavi de exigențele de producție privind un obiect tehnic descrise într-un „caiet de sarcini", unde se cer etape de fabricație, respectiv de analiză a conformității produsului rezultat cu exigențele fiecărei etape în parte și care cer gestul îmbunătățirii continue a procesului de fabricație, respectiv a calității produsului (prin inovație), invenția este descoperirea posibilității de a concepe produsul într-un mod diferit de cel enunțat prin caietul de sarcini. Ea cere o adevărată schimbare de paradigmă în înțelegerea produsului și care are drept consecință o manieră revoluționară de a-l reconcepe și produce.

---

*Referințe:*

[1] Anne-Françoise Schmid, *Invention* (*Invenție*), *apud* Lecourt [1999], pp. 544-545;
[2] *Ibidem*, p. 545.

*A se vedea și:* descoperire.

# ipostas

(din gr. *hypostasis* = subzistență, existență, în general; caracterul real a ceva, în opoziție cu ceea ce este fictiv sau aparent; entitate concretă)

**teologie** În teologia ortodoxă, termenul de „ipostas" este folosit în sens de persoană. Exprimăm cu ajutorul lui căutarea noastră existențială, prin exercițiul vieții în Hristos, în a pătrunde

> *[…] cum să înțelegem omul ca „ipostas" după chipul Ipostasului Fiului lui Dumnezeu celui întrupat, cu alte cuvinte, ca „persoană"? […] Cum, din starea de individ, poate omul trece la cea de persoană, la forma ipostatică a ființei?*[1]

„Ipostasul" a devenit, prin teologia Părinților capadocieni, un fundamental instrument conceptual, parte din instrumentarul terminologic utilizat în exprimarea dogmelor fundamentale ale creștinismului: dogma Sfintei Treimi (Dumnezeu este Unul în ființă și Întreit ca Persoane-Ipostasuri) și dogma hristologică (Iisus Hristos este o Persoană-Ipostas întru Care se unesc două firi, dumnezeiască și omenească).

Termenul prelungește, în același timp, către noi misterul relației dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh în Sfânta Treime, hrănindu-ne efortul de a putea să ne înțelegem pe noi înșine, de a pătrunde vocația și sensul nostru de făpturi create „după chipul și asemănarea" Lor:

> *În Sfânta Treime, fiecare Ipostas poartă în Sine întreaga absolută plinătate a Celorlalți doi, fără a-I desființa, fără a-I reduce doar la „conținutul" vieții Sale, ci și întrupă pătrunde Întreg în Ființa Lor, întărind prin aceasta ipostaticitatea Lor. Tot așa și ființa multi-ipostatică a omului: fiecare persoană este chemată a purta în sine ființa a toată omenirea, fără a înlătura nicidecum celelalte persoane, ci pătrunzând în viața lor în calitate de conținut esențial al ei, prin aceasta întărind personalitatea lor.*[2]

Istoria precizării termenului se arată laborioasă, marcată de încercări, mizа teologică fiind una copleșitoare — aceea de a exprima ortodox ceva din Taina Sfintei Treimi, a lui Iisus Hristos și a omului în general. Or, grecescul *hypostasis* (folosit în Orient) și latinescul *substantia* (folosit în Occident) reprezentau inițial unul și același concept, ca unele ce aveau în componență cuvinte de aceeași structură (*hypo-* și *sub-* desemnau „ce se găsește dedesubt", „fondul existenței", în timp ce *stasis* și *stantia* desemnau conținutul esenței). Numai că, în timp ce, în Orient, spuneam că Sfânta Treime este trei Ipostasuri (*hypostatis*) într-o singură fire (natură, *ousia*), în Occident, Sfânta Treime însemna trei Persoane într-o singură fire, dar o fire desemnată prin *substantia*, etimologic egală, deci, cu *hypostasis*, care la greci desemna persoana![3] Va fi meritul marilor teologi capadocieni, după sinodul de la Niceea din anul 325 (care încă nu precizase termenii) de a-și asuma terminologic conceptul de ipostas numai și numai în sens de persoană, și nu de fire, natură (*ousia*, substanță). Precizările lor se vor generaliza în Biserică, arătându-se esențiale întregii teologii trinitare și hristologice dezvoltate ulterior. Astăzi înțelegem că:







> *Ousia desemnează esența comună — dumnezeirea, iar* hypostasis *exprimă subzistența personală […]. Ființa comună la care participă persoanele este tot atât de reală ca și entitățile personale, ipostatice. Deci, Dumnezeu este o unitate de ființă și treime de ipostasuri. Distincțiile sau proprietățile ipostatice arată relațiile interne de origine, nu o separare în dumnezeire.*[4]

---

*Referințe:*

[1] Sofronie [2004], p. 196; [2] Sofronie [2003], p. 128; [3] Laurentin [1999], p. 206; [4] Bria [1994], pp. 301-302.

*A se vedea și:* natură.

# ipoteză

(din gr. *hypothesis* = punct de plecare, postulat, principiu; *hypo* = inferior + *thesis* = opinie, afirmație; gr. *hypothenai* = a presupune)

**știință** Semnificația contemporană a termenului se clarifică prin etimologie. Prefixul ipo-/hipo- (gr. *hypo*), opus lui hiper-, desemnează un minus, o scădere, o insuficiență. Astfel, prin *ipoteză* înțelegem ceva mai mic decât o teză (gr. *thesis*), decât o afirmație; este întrucâtva o subafirmație. Acest lucru arată că gradul de siguranță al unui enunț formulat în calitate de ipoteză este scăzut — el necesită verificare.

Știința ne obișnuiește cu prezența ipotezelor cu precădere în matematici și în științele experimentale. De exemplu, în matematică se poate demonstra adevărul

Ousia *desemnează esența comună — dumnezeirea, iar* hypostasis *exprimă subzistența personală* […]. *Ființa comună la care participă persoanele este tot atât de reală ca și entitățile personale, ipostatice. Deci, Dumnezeu este o unitate de ființă și treime de ipostasuri. Distincțiile sau proprietățile ipostatice arată relațiile interne de origine, nu o separare în dumnezeire.*[4]

---

*Referințe*:

[1] Sofronie [2004], p. 196; [2] Sofronie [2003], p. 128; [3] Laurentin [1999], p. 206; [4] Bria [1994], pp. 301-302.

*A se vedea și*: natură.

# ipoteză

(din gr. *hypothesis* = punct de plecare, postulat, principiu; *hypo* = inferior + *thesis* = opinie, afirmație; gr. *hypothenai* = a presupune)

**știință** Semnificația contemporană a termenului se clarifică prin etimologie. Prefixul ipo-/hipo- (gr. *hypo*), opus lui hiper-, desemnează un minus, o scădere, o insuficiență. Astfel, prin *ipoteză* înțelegem ceva mai mic decât o teză (gr. *thesis*), decât o afirmație; este întrucâtva o subafirmație. Acest lucru arată că gradul de siguranță al unui enunț formulat în calitate de ipoteză este scăzut — el necesită verificare.

Știința ne obișnuiește cu prezența ipotezelor cu precădere în matematici și în științele experimentale. De exemplu, în matematică se poate demonstra adevărul unei propoziții $p$ pornind de la o ipoteză de tipul „presupunem prin absurd că propoziția $p$ nu este adevărată…" (aceasta fiind, așadar, ipoteza — propoziția de plecare). Printr-o înlănțuire logică de propoziții a căror valoare de adevăr este în fiecare moment precizată, de tipul $p$ implică $q$, $q$ implică $w$, $w$ implică… până la… implică $k$, dacă întâmpinăm un nonsens demonstrabil, adică ajungem la o propoziție finală $k$, despre care tragem concluzia, prin raționamentul de față, că este falsă, în condițiile în care există o evidență exterioară raționamentului de față, care o arată ca fiind adevărată, rezultă că ipoteza inițială din raționament era falsă, ca una care a condus către o concluzie falsă. Rezultă că presupunerea inițială că propoziția $p$ este falsă nu este valabilă, deci propoziția $p$ este adevărată. Acest fel de demonstrație se numește „prin reducere la absurd". În matematici, ipotezele, ca propoziții de plecare, nu sunt alese numai prin negare, ci mai ales prin afirmare: ele pot fi „o axiomă, o definiție, un postulat și chiar o teoremă în prealabil stabilită"[1]. Ipotezele matematice nu cer în mod obligatoriu propria verificare, ci pot constitui puncte de plecare pentru identificarea consecințelor valorii lor de adevăr. De exemplu, axioma este o propoziție nedemonstrabilă, asumată ca având o valoare de adevăr sigură, iar prezența ei în calitate de ipoteză permite exploatarea sa printr-o dezvoltare logică (a se vedea sistemele axiomatice), conducând la demonstrarea valorii de adevăr a altor și altor propoziții.

În ceea ce privește științele experimentale, ipoteza este, mai curând, „o propoziție relativă la explicarea unor fenomene naturale, admisă cu caracter provizoriu,

înainte de a fi supusă controlului prin experimentare"[2]. Metoda de cercetare ipotetico-deductivă presupune enunțarea unor ipoteze care sunt propoziții inițiale (falsificabile) și a căror valoare de adevăr se stabilește recurgând la o metodă experimentală corelată cu dezvoltarea prin exercițiul gândirii, potrivit unei logici cel mai adesea formalizate matematic.

---

*Referințe*:

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 1252; [2] *Ibidem*.

*A se vedea și*: demonstrație.

## irațional

(din lat. *irrationalis* = lipsit de rațiune)

**știință** Așa cum se definește încă dintru începuturile sale și mai ales odată cu modernitatea, știința este demersul cunoașterii raționale. Se dorește demersul raționalității prin excelență în ceea ce privește cunoașterea, într-o continuă luptă cu iraționalul. Acesta din urmă pare a fi dușmanul de moarte al științei, în măsura în care știința încetează să funcționeze acolo unde rațiunea se arată neputincioasă. Și totuși, întâlnirea iraționalului cu raționalul pus în lucrare de știință se arată dintotdeauna — și continuă să fie și astăzi — fecundă. De câte ori în istorie criza rațiunii nu a declanșat descoperiri care au lărgit sfera de înțelegere și, implicit, au redus teritoriul de umbră a ceea ce părea inițial doar de domeniul iraționalului? Ce este, așadar, iraționalul pentru știință? Este un teritoriu veșnic în stare de asediu, sub puterea cuceritoare a raționalului științific? Sau, eventual, și un catalizator al înțelegerii științifice și, deci, un ingredient necesar?

În raport cu gestul științific, există cercetători contemporani care disting mai multe feluri de irațional.[1]

Primul este „iraționalul ca obstacol", care este un punct de plecare către o recucerire a raționalității. E vorba de acea stare contradictorie de criză, întâlnită de creatorul unei opere, care, pentru a-și continua munca, se vede constrâns să efectueze operații imposibile, adică interzise de legile aplicabile în acel moment. Totuși, continuarea muncii se poate face, chiar dacă momentan autorul este incapabil să explice succesul întreprinderii sale. Exemple de astfel de situații abundă în matematică, începând cu munca matematicienilor greci ai Academiei antice. Emergența unei noi viziuni asupra numerelor în secolul XIX, respectiv apariția iar apoi „iraționale", integrate ulterior de Gauss în universul și mai larg al numerelor complexe, își datorează existența insistenței creatoare de a efectua operații ce păreau imposibile, cum este aceea a extragerii rădăcinii pătrate dintr-un număr negativ.

„Iraționalul ca recurs" e un al doilea tip de irațional, înțelegând prin recurs angajarea deliberată a acelor mijloace prin care acceptăm supoziții imposibile bunului-simț, logicii uzuale, care resping festă în creația artistică, printr-o violare deliberată a regulilor în scopul atingerii teorii acceptate de toată lumea. Se manifunor rezultate neașteptate. Nu este vorba propriu-zis de un abandon al raționalului, cât, mai curând, de o nouă manieră de





a dezvolta actul creator în știință. Gilles Gaston Granger îl numește „scandal al rațiunii":

*În domeniul creativității științifice, această acceptare este rareori detașată, în mintea savanților, de speranța că un progres al teoriei va face înțeles și va dizolva incongruența succeselor astfel obținute; ea este însoțită în sens pozitiv de tentative reînnoite de a obține aceleași rezultate fără supoziții iraționale.*[2]

Un caz celebru al acestei acceptări a condus la emergența dualismului undă – corpuscul din fizica microparticulelor. Prin concursul diferitelor teorii asupra luminii propuse de Niels Bohr, Max Planck, Louis de Broglie și Albert Einstein, o nouă viziune, contradictorie și, deci, irațională în sensul fizicii clasice își face loc în fizica cuantică: lumina are caracter atât ondulatoriu, cât și corpuscular. Aparent-iraționalul este acceptat ca rațional prin evidența experimentului.

Un al treilea tip de irațional este, simplu, cel „prin renunțare". Teama de el este îndreptățită, întrucât avem de-a face cu abandonul voluntar, cu refuzul rațioriginară a gândirii sale în normele de calitate, care l-au ajutat să producă rezultate pertinente și acceptate ca atare de comunitatea științifică, producând, prin fantezie, opere pe care le dorește cu aceeași autoritate de rigoare ca și primele, dar care nu mai corespund exigențelor.

Toate cele trei tipuri de irațional definesc realități pe care gestul științific le întâlnește la modul cel mai concret. Însă, deopotrivă, tot în sensul gestului științific, relația cu necunoscutul, cu acel teren fertil din care-și tra
circumscrisă
sus. Nu totu
cercetării știin
perceput num
irațional, dar
adică investi
specifice exe
după cum e
cunoscut rezi
raționalizare
acestuia din u
plexitatea de
îl plasează su
ireductibile
mod flagrant
pozitivismul
nalului chiar
științei vădeș
după cum ob
Max Planck:

*Fizica, la fe
un anumit
sibil de red
a considera
prin definiț
a o lipsi pe
mul ei inter
așa cum fiz
mai clar, c
însuși este u
ale universu*

Gestul știi
istoriei ne pern
nentă dialecti
motivul pentr
ger nu se sfieș
în termeni poz
apologia acest
tul de cetate, în

a dezvolta actul creator în știință. Gilles Gaston Granger îl numește „scandal al rațiunii":

> *În domeniul creativității științifice, această acceptare este rareori detașată, în mintea savanților, de speranța că un progres al teoriei va face înțeles și va dizolva incongruența succeselor astfel obținute; ea este însoțită în sens pozitiv de tentative reînnoite de a obține aceleași rezultate fără supoziții iraționale.*[2]

Un caz celebru al acestei acceptări a condus la emergența dualismului undă – corpuscul din fizica microparticulelor. Prin concursul diferitelor teorii asupra luminii propuse de Niels Bohr, Max Planck, Louis de Broglie și Albert Einstein, o nouă viziune, contradictorie și, deci, irațională în sensul fizicii clasice își face loc în fizica cuantică: lumina are caracter atât ondulatoriu, cât și corpuscular. Aparent-iraționalul este acceptat ca rațional prin evidența experimentului.

Un al treilea tip de irațional este, simplu, cel „prin renunțare". Teama de el este îndreptățită, întrucât avem de-a face cu abandonul voluntar, cu refuzul raționalului. Cercetătorul renunță la încadrarea originară a gândirii sale în normele de calitate, care l-au ajutat să producă rezultate pertinente și acceptate ca atare de comunitatea științifică, producând, prin fantezie, opere pe care le dorește cu aceeași autoritate de rigoare ca și primele, dar care nu mai corespund exigențelor.

Toate cele trei tipuri de irațional definesc realități pe care gestul științific le întâlnește la modul cel mai concret. Însă, deopotrivă, tot în sensul gestului științific, relația cu necunoscutul, cu acel teren fertil



din care-și trage seva progresul, nu este circumscrisă situațiilor enumerate mai sus. Nu totul este maleabil în sensul cercetării științifice: există un necunoscut perceput numai într-o primă fază ca fiind irațional, dar care se arată raționalizabil, adică investigabil potrivit paradigmei specifice exercițiului rațiunii științifice, după cum există, deopotrivă, un necunoscut rezistent în fața demersului de raționalizare venit prin știință. Persistența acestuia din urmă prin tot ce ține de complexitatea de manifestare a ființei umane îl plasează sub semnul unei permanențe ireductibile la neant, contrazicând în mod flagrant așteptările triumfaliste ale pozitivismului. Însă neacceptarea iraționalului chiar și în câmpul propriu-zis al științei vădește o atitudine însărăcitoare, după cum observă cunoscutul fizician Max Planck:

> *Fizica, la fel ca oricare altă știință, conține un anumit nucleu de iraționalitate, imposibil de redus pe de-a întregul. Și totuși, a considera iraționalul ca situându-se prin definiție în afara științei ar însemna a o lipsi pe cea din urmă de tot dinamismul ei intern. Cauza acestei iraționalități, așa cum fizica modernă face să reiasă tot mai clar, constă în aceea că savantul însuși este una dintre părțile constitutive ale universului.*[3]

Gestul științific exercitat de-a lungul istoriei ne permite să remarcăm o permanentă dialectică rațional/irațional. Este motivul pentru care Gilles Gaston Granger nu se sfiește să vorbească de irațional în termeni pozitivi, fără a face neapărat apologia acestuia[4], dar apărându-i dreptul de cetate, în timp ce Basarab Nicolescu

vede relaţia dintre raţional şi iraţional ca pe o cooperare între „doi poli contradictorii ai aceleiaşi Realităţi, care-i transcende pe ambii".

> *Iraţionalul nu apare ca atribut al unei entităţi exterioare sferei cognoscibilului, ci ca pol al unui dinamism care înglobează — şi în centrul căruia se află — omul.*[5]

Într-o perspectivă convergentă, Edgar Morin consideră că a gândi nu înseamnă a te deturna de la iraţionalizabil şi de la inconceptibil, ci a lucra *cu el şi în pofida lui*. De unde şi propunerea de instituire a unei noi raţionalităţi:

> *O nouă raţionalitate se întrezăreşte. Vechea raţionalitate nu căuta decât să pescuiască ordinea în natură. Se pescuiau nu peşti, ci oase de peşti. Noua raţionalitate, permiţând conceperea organizării şi a existenţei, va permite perceperea peştilor şi, de asemenea, a mării, adică a ceea ce nu poate fi pescuit.*[6]

---

*Referinţe*:

[1] Granger [1998], pp. 9-10; [2] *Ibid.*, p. 105; [3] Planck [1941], p. 6; [4] Granger [1998], p. 9; [5] Nicolescu [2007a], p. 211; [6] Morin [1982], p. 118.

*A se vedea şi*:

cunoaştere, raţiune/raţionalitate/raţionalism.

**teologie** Diadoh al Foticeei afirmă că, din momentul botezului, „harul se ascunde în adâncul minţii", Satana fiind alungat în afară, de unde-i mai rămâne să poată interveni asupra omului prin simţurile





trupului şi prin dulceaţa poftelor iraţionale.[7] Răul este văzut de sfântul Maxim Mărturisitorul ca o mişcare iraţională a facultăţilor sufleteşti spre altceva decât ţinta lor finală. În consecinţă, lucrarea de despătimire a omului e, în fapt, o lucrare de la realitatea prezenţei harului, omul capătă o putere din ce în ce mai mare de a rezista *nu*-urilor — fie păcate, fie patimi — care tind să-i pervertească trăirea, să i-o iraţionalizeze. Păcatul este *nu*-ul prin excelenţă, este *iraţionalul* în sens de refuz al conlucrării cu o raţiune divină care-l structurează pe om în fiinţa sa. Deopotrivă, sistemul de păcătuire numit *patimă* este comportamentul aberant care permanentizează iraţionalul, care-i dă tot mai multă substanţă. Patima declanşează o infinită foame de finit, perverteşte nevoia de hrănire a omului din realitatea prezenţei dumnezeieşti printr-o alienată hrănire cu roşcovele, niciodată săţioase, ale unei mâncări porceşti, ancorate în senzitiv. Patima dă dependenţă de comportamente care dezintegrează fiinţa umană, fiind, în acest sens, o adevărată drogare.

Fiecare lucru din lume îşi are un sens al său propriu, o finalitate încifrată de Dumnezeu în mod obiectiv, care depinde de Creatorul său, şi nu de interpretarea subiectivă a omului. Sfântul Maxim Mărturisitorul caracterizează această finalitate folosind termenul *logos* („raţiune"). Descoperirea acesteia şi conlucrarea dinamică cu ea îl urcă pe om spre Dumnezeu. Dimpotrivă, ignorarea sau pervertirea acestei raţiuni printr-o raportare la acel lucru sau acea fiinţă în mod neconform cu firea sa conduce la o despărţire tot mai adâncă de Dumnezeu:

> *Prin Fiul Său, Dumnezeu e pentru lume, în general, un glas care răsună în fire, un semn doveditor al existenţei Lui, adică „Cuvânt", şi, tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum „Raţiune", adică realitate până la un anumit loc inteligibilă, sau cauză prin care lumea se ordonează, se explică şi-şi explică toate.*[8]

În ceea ce priveşte comportamentul uman, sfântul Maxim Mărturisitorul insistă pe conformitatea facultăţilor naturale ale omului cu voinţa lui Dumnezeu, conformitate aprofundabilă prin conlucrarea acestora cu harul. Facultăţile naturale ale omului trebuie respectate în raţiunile lor de manifestare, orice abuz sau proastă întrebuinţare conduce la o dezintegrare, mai întâi spirituală şi pe urmă somatică, a fiinţei umane:

> *Viaţa de păcat şi de viciu, după Maxim, se caracterizează printr-o dezintegrare continuă. Diferitele forme de abuz faţă de facultăţile naturale ale omului se condiţionează reciproc şi împreună distrug realitatea pozitivă a omului ca fiinţă compusă. Nici un viciu nu-l poate satisface pe om şi, prin urmare, îl duce în fiecare caz la alte vicii, iar toate viciile, în special cele ale facultăţilor concupiscibile şi raţionale, îl separă pe om de Dumnezeu, care este ţinta finală integratoare a vieţii umane.*[9]

Lupta împotriva entropiei spirituale se realizează în om prin acţiunea harului. De la primii paşi ai ascezei, ai luptei cu patimile şi ai înlocuirii lor treptate cu virtuţile, omul păşeşte către o nouă vedere, mai duhovnicească, ajutată şi luminată de descoperirea raţionalităţii lumii în care trăieşte, ca reflectare a Raţiunii dumneze-



ieşti, a sensurilor ei
lumea îşi pierde înc
câştigând „transpa
zeu. În acest fel, lu
ce mai mult, aşa cu
Dumitru Stăniloae
Cu alte cuvinte, ma
ca principiu ordon
ces culminează cu
Dumnezeu în om –
Dumnezeu, prin c
iubirea Lui nemijl
că acest drum, pe
*raţionalizării* fiinţei
parcurge paşii de
raţionalitate, a lu
de intensă raţional
niceşti, a sfinţeni
lucrarea puterilo
harul dumnezeies
de Dumnezeu şi
aşadar, că omul, s
bândeşte o dilata
tuale, care depăş
lese, deci, din ra
supra-raţionalitat
ordonate divine.
zeu este iraţional
formităţi cu raţiu
prin scădere, ceea
numim *supra-raţi*
cum era lucrarea

Argumentând
minţii de la raţi
sfântul Grigorie

> *Căci, deşi mint
laterală prin ac
n.n.], mânând
totuşi dispune
prin care lucre
aşa cum dispun*

*Prin Fiul Său, Dumnezeu e pentru lume, în general, un glas care răsună în fire, un semn doveditor al existenţei Lui, adică „Cuvânt", şi, tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum „Raţiune", adică realitate până la un anumit loc inteligibilă, sau cauză prin care lumea se ordonează, se explică şi-şi explică toate.*[8]

În ceea ce priveşte comportamentul uman, sfântul Maxim Mărturisitorul insistă pe conformitatea facultăţilor naturale ale omului cu voinţa lui Dumnezeu, conformitate aprofundabilă prin conlucrarea acestora cu harul. Facultăţile naturale ale omului trebuie respectate în raţiunile lor de manifestare, orice abuz sau proastă întrebuinţare conduce la o dezintegrare, mai întâi spirituală şi pe urmă somatică, a fiinţei umane:

*Viaţa de păcat şi de viciu, după Maxim, se caracterizează printr-o dezintegrare continuă. Diferitele forme de abuz faţă de facultăţile naturale ale omului se condiţionează reciproc şi împreună distrug realitatea pozitivă a omului ca fiinţă compusă. Nici un viciu nu-l poate satisface pe om şi, prin urmare, îl duce în fiecare caz la alte vicii, iar toate viciile, în special cele ale facultăţilor concupiscibile şi raţionale, îl separă pe om de Dumnezeu, care este ţinta finală integratoare a vieţii umane.*[9]

Lupta împotriva entropiei spirituale se realizează în om prin acţiunea harului. De la primii paşi ai ascezei, ai luptei cu patimile şi ai înlocuirii lor treptate cu virtuţile, omul păşeşte către o nouă vedere, mai duhovnicească, ajutată şi luminată de descoperirea raţionalităţii lumii în care trăieşte, ca reflectare a Raţiunii dumnezeieşti, a sensurilor ei. Prin această vedere, lumea îşi pierde încet-încet „opacitatea", câştigând „transparenţă" către Dumnezeu. În acest fel, lumea se arată din ce în ce mai mult, aşa cum o numeşte părintele Dumitru Stăniloae, o *raţiune plasticizată*. Cu alte cuvinte, materia exprimă raţiunea ca principiu ordonator al său. Acest proces culminează cu o sporită lucrare a lui Dumnezeu în om — mistica, prezenţa lui Dumnezeu, prin care omul „pătimeşte" iubirea Lui nemijlocit. De remarcat este că acest drum, pe care-l putem numi al *raţionalizării* fiinţei umane, întrucât omul parcurge paşii de la starea de intensă neraţionalitate, a lucrării patimilor, la cea de intensă raţionalitate, a sănătăţii duhovniceşti, a sfinţeniei, în care străluceşte lucrarea puterilor firii în conlucrare cu harul dumnezeiesc, culminează cu iubirea de Dumnezeu şi de oameni. E limpede, aşadar, că omul, sub lucrarea harului, dobândeşte o dilatare a forţelor sale spirituale, care depăşeşte puterile naturale. Iese, deci, din raţionalitatea firii către o supra-raţionalitate dată de o trăire în coordonate divine. Cunoaşterea lui Dumnezeu este iraţională în sensul unei neconformităţi cu raţiunea prin adăugare şi nu prin scădere, ceea ce ne îndreptăţeşte s-o numim *supra-raţională*, nu anti-raţională, cum era lucrarea păcatului.

Argumentând posibilitatea saltului minţii de la raţional la supra-raţional, sfântul Grigorie Palama afirmă:

*Căci, deşi mintea coboară la viaţa multilaterală prin aceste dezvoltări [mintale — n.n.], mânându-şi lucrările spre toate, totuşi dispune şi de o operaţie mai înaltă, prin care lucrează însăşi şi în sine, […] aşa cum dispune şi călăreţul de o anumită*

*energie cu mult mai înaltă decât aceea de a conduce calul, şi aceasta nu numai după ce se coboară de pe cal, ci şi pe cal şi în trăsură ar putea activa-o în sine, dacă nu s-ar dedica benevol conducerii calului.*[10]

Acest salt ţine, însă, de o lucrare a harului, ea este o luminare mai presus de raţiune şi de cunoştinţă:

*Mintea noastră are, pe de o parte, puterea de a cugeta, prin care vede cele inteligibile, iar, pe de altă parte, unirea care întrece natura minţii, prin care se împreunează cu cele ce sunt mai presus de ea.*[11]

Teologia ortodoxă, deci, vede în două feluri existenţa iraţionalităţii, cu două valenţe: una profund negativă, antiraţională, prin fabricarea artificială a unor false raţionalităţi cu scopul de a le eluda pe cele reale, care structurează (dumnezeieşte) fiinţa celor ce fiinţează în lume, şi alta profund pozitivă, care se manifestă prin lucrarea harului şi care ţine de o depăşire a omenescului în sensul de plinătate a raţionalităţii prin unirea cu puterea de lucrare a lui Dumnezeu. Aceasta din urmă este un suprarațional făcut posibil prin acceptarea iniţiativei lui Dumnezeu în om care cheamă şi conduce către îndumnezeire.

---

*Referinţe:*

[7] Stăniloae [1992], p. 73; [8] *Ibidem*, p. 39; [9] L. Thumberg [1999], p. 88; [10] D. Stăniloae [1993], p. 209; [11] *Ibidem*.

*A se vedea şi:*

cunoaştere, raţiune/raţionalitate/raţionalism.





# isihasm

(din gr. *hèsychia* = tăcere, linişte şi concentrare interioară)

**teologie**

*[...] isihasmul se înscrie nu în marginea, ci în chiar inima vieţii ecleziale. „Arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor", o ascezăa încrederii şi a smereniei, [...] „amintirea morţii" devine „amintirea de Dumnezeu", de Dumnezeu cel întrupat pentru a omori moartea. „Lacrimile ascetice" se transformă în „lacrimi duhovniceşti", care dizolvă în apa botezului „inima împietrită", cea care devine, încetul cu încetul, „inima de carne". Conştiinţa se retrage din torentul de imagini şi de gânduri, „coboară" în inima pe care botezul a unit-o cu umanitatea îndumnezeită şi îndumnezeitoare a lui Hristos. În această interioritate tot mai deschisă şi mai dezgolită, în termeni de trăire a „teologiei negative", omul devine „rugăciune curată", el trece printr-o ultimă moarte. [...] Scufundat în Duhul, înviat întru Cel Înviat, capătă conştiinţa „harului baptismal", a „energiei divine" prezente la rădăcina fiinţei sale. [...] De acum înainte, el nu mai trăieşte în moarte, ci în Duhul.*[1]

Isihastul este rugător prin excelenţă. Este cel care împlineşte printr-un gest de continuă atenţie duhovnicească cuvântul lui Hristos: „Rugaţi-vă neîncetat" (*I Tes.*, 5, 17). Apărut ca practică de rugăciune şi disciplină ascetică de origine monastică (sec. IV-V), isihasmul este moştenirea „de taină", pe care creştinii le-o datorează astăzi acelor cercetători în profunzimile pe care Duhul li le dezvăluie celor însetaţi



de a se regăsi în liniştea dumnezeiască de dincolo de patimile şi de împrăştierea provocate de păcat. Isihastul (*sihastru*, în limba română) este acela care, căutând liniştea, fuge nu atât de zgomotul fizic, cât de orice „zgomot" care tinde să acopere glasul lui Dumnezeu în inima sa. Descoperirea propriei inimi prin rugăciune, prin „adunarea în sine" favorizată de repetarea continuă a unor versete de psalmi (practica monahismului timpuriu) sau a numelui lui Hristos: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul" (practica, devenită curentă, a celor de la Muntele Athos, a părinţilor filocalici, a tuturor celor ce au teologhisit practica rugăciunii, începând cu primele secole: sfinţii Isaac Sirul, Ioan Scărarul, Calist şi Ignatie Xantopol, Grigorie Palama, practica anonimului rugător din *Mărturisirile unui pelerin rus*) este, în fapt, trăită ca o adevărată înviere, unificare interioară a omului, smulgere din robia zdrobirii interioare, pe care omul le experimentează prin păcat, a diviziunii/schizofreniei lăuntrice care are loc între simţire, intelect şi trup:

*Dacă, pentru isihasmul pe care-l practică Evagrie, accentul cade pe contemplarea intelectuală şi pe rugăciunea monologică a minţii sau pe invocarea numelui lui Iisus, alte curente isihaste, de exemplu cel propus de Macarie Egipteanul (sec. V), revin la o antropologie şi la o psihologie biblice, insistând asupra „păzirii inimii". De altfel, în spiritualitatea ortodoxă, inima (kardia) nu este organul fizic, ci centrul spiritual al omului, creat după chipul lui Dumnezeu, eul cel mai adânc şi mai adevărat, altarul lăuntric în care se intră în stare de kenoză şi de jertfă şi în care are*

de a se regăsi în liniștea dumnezeiască de dincolo de patimile și de împrăștierea provocate de păcat. Isihastul (*sihastru*, în limba română) este acela care, căutând liniștea, fuge nu atât de zgomotul fizic, cât de orice „zgomot" care tinde să acopere glasul lui Dumnezeu în inima sa. Descoperirea propriei inimi prin rugăciune, prin „adunarea în sine" favorizată de repetarea continuă a unor versete de psalmi (practica monahismului timpuriu) sau a numelui lui Hristos: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul" (practica, devenită curentă, a celor de la Muntele Athos, a părinților filocalici, a tuturor celor ce au teologhisit practica rugăciunii, începând cu primele secole: sfinții Isaac Sirul, Ioan Scărarul, Calist și Ignatie Xantopol, Grigorie Palama, practica anonimului rugător din *Mărturisirile unui pelerin rus*) este, în fapt, trăită ca o adevărată înviere, unificare interioară a omului, smulgere din robia zdrobirii interioare, pe care omul le experimentează prin păcat, a diviziunii/schizofreniei lăuntrice care are loc între simțire, intelect și trup:

> *Dacă, pentru isihasmul pe care-l practică Evagrie, accentul cade pe contemplarea intelectuală și pe rugăciunea monologică a minții sau pe invocarea numelui lui Iisus, alte curente isihaste, de exemplu cel propus de Macarie Egipteanul (sec. V), revin la o antropologie și la o psihologie biblice, insistând asupra „păzirii inimii". De altfel, în spiritualitatea ortodoxă, inima* (kardia) *nu este organul fizic, ci centrul spiritual al omului, creat după chipul lui Dumnezeu, eul cel mai adânc și mai adevărat, altarul lăuntric în care se intră în stare de kenoză și de jertfă și în care are loc unirea cu Hristos. De aceea, „rugăciunea inimii" creează o stare existențială de unitate și de integritate a persoanei.*[2]

Dacă pe sfântul Ioan Scărarul îl putem vedea întrucâtva ca pe un întemeietor (*Scara raiului* oferă o metodologie a practicii rugăciunii), prin sfântul Grigorie Palama Dumnezeu a binevoit să-i dea lumii întregi mărturia fundamentelor dogmatice și ecleziale care fac din isihasm, adică din practica „rugăciunii inimii", un gest eclezial prin excelență. Isihasmul nu este un curent periferic de spiritualitate, ci calea prin care oamenii, așezându-se în practica pomenirii numelui lui Hristos, se transformă în biserici vii ale harului dumnezeiesc. Trăirea prin excelență a rugăciunii lui Hristos prin liturghia slujită în altarul inimii, ca deschidere de jertfă în a îmbrățișa lumea întreagă, prin iubire, arată că taina inimii este taina liturghiei/euharistiei, prin care Hristos Însuși Se face „rai de taină" în inima omului. Isihasmul ne arată cu simplitate echivalența dintre măsura sporirii creștinului întru cele ale împărăției cerurilor și cea a sporirii sale în practica rugăciunii: apropierea sa de rugăciunea tot mai curată mărturisește deopotrivă despre transformarea omului întreg, la nivel de ființare, în a-L odihni în sine pe Însuși Dumnezeu și, deci, a trăi la modul concret realitatea împărăției cerurilor, aici și acum. Isihaștii sunt cercetătorii Duhului care fac din lăuntrul lor laboratoare vii ale experierii celor ce țin de Împărăția cerurilor, într-un *acum* care se înveșnicește. Este mărturia pe care contemporaneitatea, prin fiii și nepoții duhovnicești ai marelui isihast (gheron) Iosif, o cunoaște azi în practica rugăciunii la sfântul munte Athos.

Pe lângă expresia sa de universalitate pan-ortodoxă, exprimată concret în istorie (a se vedea prezența pe teritoriul românesc a stareților Vasile de la Poiana Mărului și Paisie Velicicovski, ambii trăitori isihaști de tradiție athonită, creatori de mari obști monahale, pan-ortodoxe) printr-o adevărată școală de isihasm, care a radiat în ortodoxia întreagă „de la Dunăre și Carpați până la cercul polar și părțile septentrionale ale Pacificului"[3], isihasmul românesc oferă, în contemporaneitate, mărturia unui specific carpatin, *iconic*, în expresia și trăirea părintelui Gheorghe de la Frăsinei, pe urmele lasie Gheorghe de la Frăsinei, pe urmele părintelui său Arsenie Praja, pustnicul de la Cheile Râmețului:

*La Hotarul Veșniciei* — ne spune Părintele Ghelasie —, *omul nu mai poate fi satisfăcut cu ceea ce nu-l implică* din toată ființa. *Căci numai ceea ce-l implică din toată ființa, din tot cugetul și din toată puterea primește* prefacerea, *îl orientează spre Chipul dumnezeiesc după care tainic însetează. În acest sens, păcatul este o fărâmițare până la anihilare a participării omului la taina împlinirii creației întru slava lui Dumnezeu. […] Numai Chipul Dumnezeiesc, strălucind din Rugul aprins al Veșniciei, poate atrage omul prin frumusețea sa mântuitoare spre o participare din toată ființa la taina însăși a creației, la asumarea istoriei ca taină a înveșnicirii lumii în Trupul Iubirii Dumnezeiești.*[4]

„Metoda" părintelui Ghelasie este rugăciunea ca gest de trăire a iconicului. Părintele sfătuia:

*[…] să te rogi* din toată ființa, *din toate ale tale, din toată măsura neputințelor și slăbiciunilor tale. Aruncă-le pe toate spre Hristos, zvârlă-le în focul închinării. Viața creștinilor este o neîntreruptă liturghisire, hrănită din Liturghia Euharistică. De aceea, unii Părinți vorbesc despre Liturghia de după Liturghie. Întoarce-le pe toate lui Hristos, ca să le prefacă așa cum știe El. Întoarce-I cu închinare deplină lui Dumnezeu darul, ca să primească pecetea harului. Tot ce-ți este în cale, gând, lucru, om sau altceva, închină-l cu duhul și liturghisește darul pe care l-a gândit Dumnezeu când ți l-a scos în cale. Dacă păcatul acoperă cu trăsăturile patimilor chipul de împărtășire și de sporire duhovnicească al darului, oprind liturghisirea, închinarea, ca o raportare fără închipuiri, ca gest din toată ființa peste operațiile sensibile și inteligibile, scoate în prim plan gestul iconic tainic al darului și liturghisirea darului poate să aibă loc. Lăsarea în voia lui Dumnezeu, statul ca înaintea lui Dumnezeu și pomenirea lui Dumnezeu sunt cuprinse în acest gest* iconic. *Darul cheamă, spre a rodi, un răspuns liturghisitor. Rugăciunea însăși, ca să fie statornică, are nevoie să fie susținută de starea în închinare, prin care inima se deschide harului ce-i deschide tainic altarul, și așa mintea poate să coboare întru smerenia inimii, să liturghisească numele lui Hristos, ca să se facă „trup" de împărtășire a prezenței Sale.*[5]

---

***Referințe:***

[1] Joantă [1987], p. 13 (pref.); [2] Bria [1994], p. 214; [3] Joantă [1987], p. 15; [4] *Ghelasie isihastul…* [2004], p. 11; [5] *Ibidem*, pp. 12-13.

***A se vedea și:*** teologie.





## împărtășire

**teologie** Gestul împărtășirii (sau al cuminecării) cu Sfintele Taine este parte integrantă din taina Sfintei Euharistii. Specific momentului primirii prin gustare a Sfintelor Daruri, a Trupului și Sângelui lui Hristos sub forma jertfei euharistice, termenul de împărtășire este adeseori folosit într-un context mai larg, pentru a semnifica orice gest care aduce în om, la nivel de experiere, de trăire, prezența dumnezeiască, gest prin care omul „se împărtășește" din harul lui Dumnezeu, din darurile Sale. Cântarea liturgică, cuvântul, icoana, natura, toate acestea pot fi mijloace prin care omul primește ceea ce Dumnezeu îi împărtășește.

***A se vedea și:***

cuminecare, euharistie, liturghie.

## îndumnezeire

**teologie** Creștinismul este taina înomenirii lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului — iată o definire cât se poate de concisă a creștinismului. Afirmăm prin aceasta taina Întrupării lui Hristos, adică asumarea firii omenești de către Fiul lui Dumnezeu, devenit Fiul Omului, ca premisă a împărtășirii de către om a vieții dumnezeiești prin comuniunea sa cu Hristos. Departe de a fi un angajament psihologic, moral, sentimental sau intelectual în vederea unei eventuale ameliorări a vieții prin Hristos, creștinismul privește un fapt existențial infinit mai înalt, el conduce la structurarea profundă a omului prin participarea sa la viața dum-

## împărtășire

**teologie** Gestul împărtășirii (sau al cuminecării) cu Sfintele Taine este parte integrantă din taina Sfintei Euharistii. Specific momentului primirii prin gustare a Sfintelor Daruri, a Trupului și Sângelui lui Hristos sub forma jertfei euharistice, termenul de împărtășire este adeseori folosit într-un context mai larg, pentru a semnifica orice gest care aduce în om, la nivel de experiere, de trăire, prezența dumnezeiască, gest prin care omul „se împărtășește" din harul lui Dumnezeu, din darurile Sale. Cântarea liturgică, cuvântul, icoana, natura, toate acestea pot fi mijloace prin care omul primește ceea ce Dumnezeu îi împărtășește.

*A se vedea și:*

cuminecare, euharistie, liturghie.

## îndumnezeire

**teologie** Creștinismul este taina înomenirii lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului — iată o definire cât se poate de concisă a creștinismului. Afirmăm prin aceasta taina Întrupării lui Hristos, adică asumarea firii omenești de către Fiul lui Dumnezeu, devenit Fiul Omului, ca premisă a împărtășirii de către om a vieții dumnezeiești prin comuniunea sa cu Hristos. Departe de a fi un angajament psihologic, moral, sentimental sau intelectual în vederea unei eventuale ameliorări a vieții prin Hristos, creștinismul privește un fapt existențial infinit mai înalt, el conduce la structurarea profundă a omului prin participarea sa la viața dumnezeiască. Este împărtășire din viața lui Dumnezeu până la nivelul de a deveni „dumnezei", iată mărturia întregii Tradiții a Bisericii. Mai mult, știm că acest abis al înălțimii devenirii întru Hristos nu este nicidecum destinat unei „aristocrații elitiste" a mântuirii, ci adresat „democratic" oricui răspunde *da* chemării părintești a lui Dumnezeu de a-L urma și, așadar, de a crește întru filiația care ne permite „fără de osândă a chema numele Său și a zice: Tatăl nostru…". Frățietatea cu Hristos omul-Dumnezeu ne face realmente fii ai Celui Preaînalt, Tatăl ceresc, nu prin eventuala noastră etichetare, exterioară, cu numele de „sfânt" (tendință de înțelegere protestantă), ci prin transformarea noastră radicală, metanoică, la nivel de ființare, până la nivelul lui „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine". Creștinismul este autentic numai în măsura în care conduce la îndumnezeirea omului, numai în măsura în care produce dumnezei — iată crezul spiritualității ortodoxe.

Întrebarea pe care ne-o punem cu îndreptățire este: Cum poate, însă, omul, făptură creată, să devină dumnezeu? Presupune aceasta o schimbare a naturii noastre umane? Părinții Bisericii au fost limpezi și preciși în această privință: nu există nici o transformare care să-i permită creatului să devină necreat. Cu alte cuvinte, natura umană rămâne umană, ca una care este creată, iar Dumnezeu îi rămâne complet transcendent omului după natura Sa. Părinții resping astfel viziunea panteistă, care-L coboară pe Dumnezeu în imanență și-L confundă pe Dumnezeu cu lumea. Este meritul geniului teologic al sfântului Grigorie Palama de a fi putut sublinia cu atâta claritate

lucrarea lui Dumnezeu în lume: modelul și sursa îndumnezeirii (gr. *theosis*) omului este Întruparea Fiului lui Dumnezeu, în care natura dumnezeiască și natura umană se unesc fără confuzie și fără alterare, împrumutându-și una alteia trăsăturile și permițând transfigurarea umanității în Hristos, care este asumată de Hristos veșnic. Întru această nouă umanitate, îndumnezeită prin lucrarea, prin harul și energiile necreate, dumnezeiești, care-i împărtășesc omului viața dumnezeiască, omul participă și se lasă impregnat de cele mai presus de firea sa, făcându-se dumnezeu prin har, nu prin natură (care rămâne veșnic omenească). Harul este puntea care face ca tot ce ține de transcendent, prin nemăsurata iubire a lui Dumnezeu, să fie gustate de om:

*Inexprimabilul și incomprehensibilul Dumnezeu Se coboară, în bunătatea Sa […], în mila și în dragostea Sa pentru oameni, Se transformă și Se întrupează. Se amestecă cu ființele sfinte, evlavioase și credincioase, și devine „un duh" cu ele, după cuvântul lui Pavel (I Cor., VI, 17), […] pentru ca ființa vie să poată trăi tinerețea, să resimtă viața nemuritoare, să participe la slava incoruptibilă.*[1]

După firea Sa, Dumnezeu îi este inaccesibil omului. După lucrarea Sa și prin bunăvoința Sa, Dumnezeu i se face cunoscut omului, aruncând o punte de comunicare peste abisul care separă creatul de necreat și unindu-se cu el:

*Așa îi îndumnezeiește Dumnezeu […] pe sfinți, unindu-se cu ei, însă nu după ipostas — aceasta îi este propriu numai lui Hristos — nici după ființă, […] dar nici prin întreg harul și lucrarea, ci printr-o parte mică a lucrărilor necreate ale dumnezeirii necreate, […] dar fiindu-i prezent cu totul fiecăruia și fiind întreg în toți, împărțindu-se nepătimitor și împărtășindu-se total, după chipul razei soarelui, cum zice Vasile cel Mare, printr-o mică parte a căreia vede cineva întreg soarele cu ambii ochi. […] Astfel împărțindu-se, Dumnezeu rămâne neîmpărțit prin toate împărțirile.*[2]

Toată istoria Bisericii este o mărturie dată lumii întregi privind posibilitatea reală de îndumnezeire a omului în Hristos. Luptele dogmatice ale Bisericii au vizat tocmai această finalitate practică a cunoașterii desăvârșite prin îndumnezeirea omului. Principiul fundamental al învățăturii patristice — „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască" —, prefigurat de Sfântul Irineu de Lyon, formulat de Sfântul Atanasie cel Mare și care străbate ca un fir roșu toată Tradiția patristică, rămâne temelia adevăratei cunoașteri. Or, principiul ultim al oricărui tip de gnoză constă în refuzul mărturisirii divino-umanității lui Hristos, în știrbirea actului Întrupării și a celui al Învierii, în mărturisirea unei învățături mincinoase, în care Hristos nu este recunoscut ca Dumnezeu și Om și Adevărul absolut al lumii. Primele tendințe gnostice împotriva cărora a luptat cu consecvență Sfântul Irineu de Lyon se înscriu pe linia refuzului divino-umanității lui Hristos. Biserica ia poziție împotriva lui Arie, deoarece învățătura sa eretică afirma că Hristos nu este Dumnezeu adevărat, consubstanțial cu Tatăl, fracturând astfel comuniunea desăvârșită existentă la nivelul Sfintei Treimi. Controversele hristo-





logice care le-au urmat celor trinitare legează într-un fel sau altul divino-umanitatea Mântuitorului. Iconoclasmul atacă aceeași realitate a divino-umanității, întrucât icoana se fundamentează pe actul Întrupării. Or, vedem în efortul Bisericii în lupta cu ereziile de-a lungul timpului mărturisirea posibilității concrete ca omul să se îndumnezeiască prin experiența mistică trăită în Biserică, fundamentată pe realitatea cea mai impresionantă a istoriei: Întruparea. Prin Întrupare și prin Înviere, creștinismul nu mai poate fi considerat o religie printre alte religii sau o învățătură printre multe altele. Fără să fie integristă sau intolerantă, cunoașterea teologică trebuie să fie consecventă cu propria-i Tradiție, mărturisind fără complexe cea mai mare bucurie a lumii, anume că Dumnezeu a venit printre oameni, S-a făcut ca unul dintre noi, dar fără de păcat, a trăit și a murit printre oameni și a înviat, pentru ca fiecare dintre noi să învieze la viața cea adevărată.[3]

În ortodoxie, îndumnezeirea omului nu este un ideal intangibil prin măreția sa, ci o țintă concretă a omului. Trăirea creștină are drept scop devenirea omului întru Dumnezeu prin har. Iată cum descrie un occidental întâlnirea contemporană cu un astfel de om îmbunătățit:

*De ce acest sentiment de uimire, care scapă oricărui bun-simț și rațiunii înseși? Ceea ce simțeam înaintea lui Nicon era Universalul. Pentru mine, timpul se abolise, iar eu mă aboleam pe mine însumi la picioarele cuviosului. Nimeni nu va exprima niciodată această pace negrăită. Gândindu-mă acum la ea, nu știu unde mă situam în raport cu el; cred că, în acel moment, nu mai existam în trupul meu.*

logice care le-au urmat celor trinitare lezează într-un fel sau altul divino-umanitatea Mântuitorului. Iconoclasmul atacă aceeași realitate a divino-umanității, întrucât icoana se fundamentează pe actul Întrupării. Or, vedem în efortul Bisericii în lupta cu ereziile de-a lungul timpului mărturisirea posibilității concrete ca omul să se îndumnezeiască prin experiența mistică trăită în Biserică, fundamentată pe realitatea cea mai impresionantă a istoriei: Întruparea. Prin Întrupare și prin Înviere, creștinismul nu mai poate fi considerat o religie printre alte religii sau o învățătură printre multe altele. Fără să fie integristă sau intolerantă, cunoașterea teologică trebuie să fie consecventă cu propria-i Tradiție, mărturisind fără complexe cea mai mare bucurie a lumii, anume că Dumnezeu a venit printre oameni, S-a făcut ca unul dintre noi, dar fără de păcat, a trăit și a murit printre oameni și a înviat, pentru ca fiecare dintre noi să învieze la viața cea adevărată.[3]

În ortodoxie, îndumnezeirea omului nu este un ideal intangibil prin măreția sa, ci o țintă concretă a omului. Trăirea creștină are drept scop devenirea omului întru Dumnezeu prin har. Iată cum descrie un occidental întâlnirea contemporană cu un astfel de om îmbunătățit:

*De ce acest sentiment de uimire, care scapă oricărui bun-simț și rațiunii înseși? Ceea ce simțeam înaintea lui Nicon era Universalul. Pentru mine, timpul se abolise, iar eu mă aboleam pe mine însumi la picioarele cuviosului. Nimeni nu va exprima niciodată această pace negrăită. Gândindu-mă acum la ea, nu știu unde mă situam în raport cu el; cred că, în acel moment, nu mai existam în trupul meu.*



*[...] În această prezență desăvârșită, care umplea coliba cu o strălucire neobișnuită, ansamblul de complexe, angoase și frici care constituie țesătura naturii noastre, crispările înnodate în noi, reticențele, replierile, resentimentele, întreaga răutate umană ajunge la maturitate într-o clipă, țâșnește la suprafață. O poftă de a striga te cuprinde, pentru a te aneantiza în acest strigăt; dorința de a dispărea în această bucurie fără margini, permanentă, irezistibilă, în această bucurie regeneratoare. Care bucurie? Aceea de a te simți brusc ușurat de toate greutățile care te apasă. Aceea de a avea concret acolo, înaintea ta, proba palpabilă, incontestabilă a Spiritului și, îndrăznesc s-o spun, a Duhului în carne și oase; de a avea, în sfârșit, dovada de necontestat că aceste ființe teandrice, de care ni s-a vorbit întotdeauna în cărți, fără să le putem verifica vreodată existența, aceste ființe există cu adevărat, chiar dacă sunt printre cele mai rare din lume; și, prin însuși acest fapt, dovada că transformarea umanității într-o stare superioară a conștiinței nu este o ipoteză, un mit, o utopie, ci o încercare perfect realizabilă, chiar dacă de o dificultate extremă. De asemenea, și bucuria pe care de acum și până la moartea mea o voi trăi cu certitudinea că această posibilitate există. [...] Simțeam, în același timp, un imens dezgust față de mine însumi. Mă gândeam că mă aflu într-un câmp magnetic, în care-mi era la fel de dureros să rămân cum îmi era să mă îndepărtez de el. L-aș fi urmat pe acest om până la sfârșitul lumii. Prezentul Veșnic era el![4]*

Întâlnirea cu sfințenia întrupată într-un nevoitor al lui Hristos este o experiență care-i arată acestui om, la modul cel mai

concret, Cine este Dumnezeu și cum știe Acesta să-l umple pe om cu prezența Sa. În Dumnezeu, omul trăiește mai presus de propria fire, într-o paradoxală umanitate care se împlinește la cote neomenești, divine:

*În timp ce mă gândeam la aceste ființe meteorice aflate între cer și pământ, mă asalta o comparație. Deși aparțin încă regnului uman, astfel de ființe uzurpau o altă condiție: intermediari între sus și jos, între aici și dincolo, ele fac parte dintre acele făpturi amestecate, pe care ni le oferă natura, și totuși unite în spatele aparentei lor dualități. Așa cum anumite plante sintetizează vegetalul și animalul — senzitivele, de exemplu; așa cum anumite animale sunt încă pietre — coralii; și așa cum altele seamănă într-un anume fel cu oamenii — antropoidele, tot astfel câțiva oameni participă deja la regnul angelic — anahoreții. Ei sunt oameni plus altceva. […] Numai la Athos am început să bănuim necesitatea eremitismului ca element înviorător al societății.*[5]

---

***Referințe:***

[1] Sf. Macarie, PG XXXIV; [2] Stăniloae [1993], p. 297; [3] Lemeni – Ionescu [2007], pp. 476-477; [4] Biès [2006], pp. 234-235; [5] *Ibid.*, p. 237.

***A se vedea și:*** energie, har.

## înțelegere

**știință** Căutarea științei este înțelegerea lumii la nivel fenomenologic. Viziunea asupra naturii la un moment dat în istorie se arată a fi în strânsă legătură cu felul în care este asumat de către omul de știință gestul înțelegerii fizice:

*Teoriile revoluționare ale secolului XX, teoria relativității și teoria cuantică, au avut impact asupra noțiunii de înțelegere fizică. Grosier vorbind, înțelegerea fizică este interpretarea de către omul de știință a datelor empirice. E de așteptat să se construiască o viziune coerentă asupra Naturii. Noile idei privind înțelegerea fizică sunt conectate cu noile viziuni asupra Naturii.*[1]

Dacă, în perioada de început a modernității, știința credea că adevărul lucrurilor poate fi atins într-un mod proporțional cu nivelul de claritate al metodei (Descartes), viziunea asupra înțelegerii științifice va parcurge, între timp, un drum al maturizării, stimulată fiind de exigențele noii fizici. Astfel, Heisenberg vedea în înțelegerea fizică „reducerea complexității fenomenelor la câteva concepte generale, de bază" și o asocia cu „capacitatea cuiva de a se detașa de vechile concepte" atunci când noi domenii ale experienței se cer luate în considerare. Simplitatea și claritatea conceptelor este esențială:

*Am înțeles un grup de fenomene atunci când am găsit conceptele corecte pentru a descrie aceste fenomene. […] Întotdeauna, simplitatea conceptelor este cea care convinge de corectitudinea lor în raport cu înlănțuirea de experimente complicate. În general, într-un nou domeniu, experimente multe și variate pot fi efectuate; dacă toate acestea permit o descriere prin aceleași simple și noi concepte, aceste concepte pot fi considerate cele corecte.*[2]





Heisenberg respingea asumarea înțelegerii fizice în sens de previzibilitate. Odată cu Maxwell și Hertz, în fizică va fi considerat ca principal vehicul al înțelegerii *modelul*.[3] Într-un chip similar, Erwin Schrödinger concepe sarcina înțelegerii ca fiind în mod intim legată de „abilitatea umană de a construi modele conceptuale"[4], după cum, pentru Einstein,

*[…] înțelegerea, în fizică, este câștigată atunci când modelele apropriate sunt disponibile. Modelele apropriate trebuie să fie compatibile cu evidența. Raportarea structurii modelului la datele empirice trebuie să fie fezabilă și justificabilă.*[5]

În acest context, există autori contemporani care vorbesc despre o distincție între *explicație* și *înțelegere*. Dacă înțelegerea este asociată cu abilitatea de a construi un model, explicația este văzută ca derivare simplă de propoziții particulare, pornindu-se de la legi generale. Teoria generează explicație, în timp ce modelul generează înțelegere.

---

***Referințe:***

[1] Weinert [2005], p. 4; [2] Werner Heisenberg, *The Concept of "Understanding"…* (*Conceptul de „înțelegere"…*), *apud* Weinert [2005], p. 79; [3] Weinert [2005], p. 4; [4] *Ibid.*, p. 80; [5] *Ibidem*, p. 84.

***A se vedea și:***

cunoaștere, model.

**teologie** Înțelegerea teologică presupune nu atât o *informare despre*, cât o *împărtășire din* viața lui Dumnezeu:

Heisenberg respingea asumarea înțelegerii fizice în sens de previzibilitate. Odată cu Maxwell și Hertz, în fizică va fi considerat ca principal vehicul al înțelegerii *modelul*.[3] Într-un chip similar, Erwin Schrödinger concepe sarcina înțelegerii ca fiind în mod intim legată de „abilitatea umană de a construi modele conceptuale"[4], după cum, pentru Einstein,

> *[…] înțelegerea, în fizică, este câștigată atunci când modelele apropriate sunt disponibile. Modelele apropriate trebuie să fie compatibile cu evidența. Raportarea structurii modelului la datele empirice trebuie să fie fezabilă și justificabilă.*[5]

În acest context, există autori contemporani care vorbesc despre o distincție între *explicație* și *înțelegere*. Dacă înțelegerea este asociată cu abilitatea de a construi un model, explicația este văzută ca derivare simplă de propoziții particulare, pornindu-se de la legi generale. Teoria generează explicație, în timp ce modelul generează înțelegere.

---

***Referințe:***

[1] Weinert [2005], p. 4; [2] Werner Heisenberg, *The Concept of "Understanding"…* (*Conceptul de „înțelegere"…*), *apud* Weinert [2005], p. 79; [3] Weinert [2005], p. 4; [4] *Ibid.*, p. 80; [5] *Ibidem*, p. 84.

***A se vedea și:***

cunoaștere, model.

**teologie** Înțelegerea teologică presupune nu atât o *informare despre*, cât o *împărtășire din* viața lui Dumnezeu:



> *Biserica — și, aș zice, cultura Bisericii — nu ține de a informa pe orișicine. Dumnezeu, prin Biserică, ține a-i împărtăși omului. Împărtășindu-i omului ceva din viața Lui, omul […] merge nu „studiind", ci trăind, merge până unde, într-o bună zi, le va ști pe toate câte le știe Dumnezeu.*[6]

Această viziune gnoseologică e rațiunea duhovnicească pentru care teologia poate fi cu greu acceptată ca simplu proces intelectual de devenire la nivelul minții întru înțelegere, odată ce gestul fundamental de teologie este acela de *împărtășire întru ființă*:

> *Sufletul Îl vede pe Domnul dintr-odată și-L recunoaște. […] Domnul este recunoscut în Duhul Sfânt, iar Duhul Sfânt rămâne în omul întreg: în suflet, în minte și în trup. […] Oricât am învăța, este cu neputință să-L cunoaștem pe Dumnezeu, dacă nu vom viețui după poruncile Lui, pentru că nu prin știință, ci prin Duhul Sfânt se face cunoscut Domnul. […] A crede că Dumnezeu există este un lucru, dar a-L cunoaște pe Dumnezeu e altceva.*[7]

Teologia este *starea omului care petrece în Dumnezeu*. Iată mărturia arhimandritului Sofronie despre părintele său Siluan:

> *[…] cuviosul Siluan a devenit theolog nu în înțelesul cărturăresc al cuvântului, adică primind o diplomă din seminar, sau din academie, sau așa ceva, […] ci în înțelesul în care theologia este starea omului care trăiește din Dumnezeu și în Dumnezeu. Și Dumnezeu lucrează în el, și omul viază în Dumnezeu. Noi putem trăi theologia ca stare […].*[8]

Această stare nu este, însă, rezultatul unei debilități voite a compartimentului intelectual, ci, dimpotrivă, este roada răstignirii minții în ceea ce privește modul autonom de funcționare, spre a se petrece cu ea învierea prin care harul îi devine putere și călăuză către înțelegerea mai presus de fire. La aceste măsuri se ajunge pe drumul ascezei:

*Asceza, ca drum al celei mai riguroase rațiuni practice și al celei mai depline cunoașteri a rațiunii lucrurilor, este dovada că, la trăirea unirii cu Dumnezeu, nu se ajunge prin ocolirea rațiunii, ci prin folosirea prealabilă a tuturor posibilităților ei, pentru ca și din aceasta să se aleagă firea cu o supremă capacitate de a se face vas al înțelegerii supraumane, comunicate de harul Sfântului Duh.*[9]

Teologia este trăirea „întru celălalt" prin iubire. Acest „întru" face ca tu să fii prezent în celălalt precum celălalt întru tine, iar înțelegerea lui este o împreunătrăire, o împreună-împărtășire dintr-o realitate comună. În relația cu Dumnezeu, omul trăiește taina devenirii sale întru Dumnezeu prin har, întrucât numai cel chemat să devină dumnezeu Îl poate înțelege cu adevărat pe Însuși Dumnezeu — motiv pentru care arhimandritul Sofronie observă că numai cel care crede în propria-i îndumnezeire, posibilă prin harul dumnezeiesc, crede realmente în Dumnezeu și-L poate trăi, deci, ca gest de împărtășire ființială, crescând întru înțelegerea Lui. Rugăciunea are nevoie să fie dublată de „cunoașterea înțelegătoare"[10] a lui Dumnezeu printr-un demers de tip „făcând și văzând", cristalizarea conștiinței dogmatice având loc adeseori în urma făptuirii, ca gest de clarificare la nivel de reprezentare interioară a experienței întâlnirii cu Cel de necuprins, realizată prin rugăciune.

Nu excludem însă, în teologie, folosirea unor structuri de tip model, care să ușureze înțelegerea. Înțelegerea teologică rămâne, însă, gest iconic de împărtășire dintr-o realitate care depășește posibilitățile omenești de cuprindere, fie acest gest de împărtășire mediat de realități familiare (precum parabolele, de exemplu), care să ajute înțelegerea a se muta de la cele de cuprins la cele de necuprins, de la realitățile omenești curente, prin analogie inspirată de har, la cele dumnezeiești. A înțelege duhovnicește înseamnă a participa, iar aceasta necesită o rațiune înduhovnicită.

---

***Referințe:***

[6] Noica [2002], pp. 15-16; [7] Cuv. Siluan Athonitul [2001], p. 136; [8] Sofronie [2004], p. 161; [9] Stăniloae [1992], p. 12; [10] Sofronie [2003], p. 19.

***A se vedea și:***

model, teologie.





## judecată

**teologie** Vorbind astăzi despre „criză" în multiplele contexte specifice vieții omului contemporan — criză de resurse, criză bancară, criză de personalitate —, cel mai adesea nu mai avem în vedere etimologia cuvântului. La origine, *criză* (gr. *krisis*) însemna „judecată". Proliferarea semantică distinctă către sensul de „judecată" nu ne împiedică să constatăm, însă, în ce măsură astăzi cei doi termeni pot forma un cuplu care se nuanțează și se potențează reciproc.

În științe, dacă situațiile de criză, resimțite atât pe plan personal, cât și ca evenimente comunitare privind gestul cercetării, declanșează „judecăți de valoare" concurente, ce sfârșesc prin a împinge înțelegerea spre cucerirea de noi teritorii, momentul de criză fiind momentul privilegiat, în care poate avea loc emergența unei noi viziuni asupra unui fenomen sau asupra întregului univers fenomenal, în teologie, crizele trăite la nivel atât personal, cât și comunitar, pot aduce, deopotrivă, pătrunderi la nivel de înțelegere, creșteri în plan duhovnicesc, exprimându-se cel mai adesea printr-o privire mai lucidă, mai inspirată, adevărat moment de „judecată" în raport cu Dumnezeu și cu propria conștiință, prin care omul iese mai câștigat și mai întărit pe plan uman. „Judecățile de valoare" ale unor afirmații, ipoteze, propoziții cer, în științe, cel mai adesea, gestul experimentării, al verificării, validării și demonstrării. Judecățile conștiinței ca făptuire teologică, în ceea ce le privește, îl pun pe om în fața experierii sinelui în lumina înțelegătoare a harului chemat ca prezență prin tainele Bisericii. În acest fel, omul face trecerea

# judecată

**teologie** Vorbind astăzi despre „criză" în multiplele contexte specifice vieții omului contemporan — criză de resurse, criză bancară, criză de personalitate —, cel mai adesea nu mai avem în vedere etimologia cuvântului. La origine, *criză* (gr. *krisis*) însemna „judecată". Proliferarea semantică distinctă către sensul de „judecată" nu ne împiedică să constatăm, însă, în ce măsură astăzi cei doi termeni pot forma un cuplu care se nuanțează și se potențează reciproc.

În științe, dacă situațiile de criză, resimțite atât pe plan personal, cât și ca evenimente comunitare privind gestul cercetării, declanșează „judecăți de valoare" concurente, ce sfârșesc prin a împinge înțelegerea spre cucerirea de noi teritorii, momentul de criză fiind momentul privilegiat, în care poate avea loc emergența unei noi viziuni asupra unui fenomen sau asupra întregului univers fenomenal, în teologie, crizele trăite la nivel atât personal, cât și comunitar, pot aduce, deopotrivă, pătrunderi la nivel de înțelegere, creșteri în plan duhovnicesc, exprimându-se cel mai adesea printr-o privire mai lucidă, mai inspirată, adevărat moment de „judecată" în raport cu Dumnezeu și cu propria conștiință, prin care omul iese mai câștigat și mai întărit pe plan uman. „Judecățile de valoare" ale unor afirmații, ipoteze, propoziții cer, în științe, cel mai adesea, gestul experimentării, al verificării, validării și demonstrării. Judecățile conștiinței ca făptuire teologică, în ceea ce le privește, îl pun pe om în fața experierii sinelui în lumina înțelegătoare a harului chemat ca prezență prin tainele Bisericii. În acest fel, omul face trecerea de la omenesc la dumnezeiesc, nemaiajungând la judecată, întrucât „s-a mutat de la moarte la viață".

În teologie, întâlnim termenul *judecată* în multiple contexte, nuanțat.[1] Vorbim de judecata lui Hristos la sfârșitul veacurilor, după cum vorbim, întru Hristos, de judecata care a început deja odată cu momentul răstignirii — „acum este judecata (*krisis*) acestei lumi, acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară" (*Ioan*, 12, 31). Poate fi întâlnită, deci, ideea de judecată a lumii întregi, dar și de judecată a fiecăruia în parte, care va răspunde de faptele sale. Există o judecată în sens de discernământ interior-personal, pentru că acela care face gestul profund al judecății proprii aici, pe pământ, nu mai ajunge să sufere la judecata lui Hristos în viața veșnică, după cum există o judecată în sens de exercitare a tainei spovedaniei realizată de duhovnic în gest de îmbrățișare întru Hristos a celui care se pocăiește și care vine astfel la scaunul judecății milostive a lui Hristos, gest prin care sufletul credinciosului primește harul tămăduirii propriilor neputințe — și, deci, vindecare. În viața teologică, exercitarea judecății sinelui în dorită creștere întru Hristos și, respectiv, evitarea „judecării aproapelui" ca osândire a acestuia după o „dreptate" ieftină și meschin-îngustă față de profunzimea judecății lui Dumnezeu, Cel cunoscător al străfundurilor omenești și al intențiilor inimii, îl scoate pe om din „criza" păcatului, așezându-l în lumina libertății celui ce ajunge să cunoască Adevărul.

---

*Referințe:* [1] Bria [1994], p. 228-230.

*A se vedea și:* adevăr.

# kerygmă

(din gr. *kerygma* = proclamație)

**teologie** Creștinismul nu e o învățătură, ci o înviere. Aceasta este mărturia pe care Însuși Iisus Hristos i-o dă lumii întregi prin Învierea Sa, chemându-l pe cel ce crede în El să facă trecerea de la moarte la viață. Începând cu momentul Cincizecimii — „Veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim, și în toată Iudeea, și în Samaria, și până la marginea pământului" (*Fapte*, 1, 8) — apostolii, „îmbrăcați cu putere de Sus", vor împlini îndemnul Mântuitorului: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le voi în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin" (*Matei*, 28, 18-20). Gestul mărturisirii îi va transforma în peregrini „până la marginile pământului", „trimiși departe" (din gr. *apostolos*):

*Două mii de ani de creștinism ne-au obișnuit atât de tare cu această formulă și cu ceea ce implică ea ca activitate orientată către expansiune, încât acest obiectiv ni se pare ca împlinindu-se de la sine. În realitate, nimic nu era mai puțin evident ca un astfel de program în atmosfera anilor '30. Iudaismul era, și rămâne, religia unui popor. El nu caută deloc convertirile și le acceptă la limită. Nimic nu-i preocupa, deci, pe ucenicii lui Moise la a se transforma în comis-voiajori ai religiei. Pe de altă parte, cuvântul neamuri este, în ebraică, un termen peiorativ. Să adăugăm faptul că marile călătorii, care fac*





*parte acum din peisajul nostru, nu mergeau de la sine în Antichitate, din cauza pericolelor și a costului lor. Nu riscau să călătorească departe decât aventurierii, care obțineau, în general, profituri importante, atunci când scăpau cu viață. Astfel încât, a întreprinde un program de genul celui ce a fost întreprins de sfântul Pavel și de colaboratorii săi friza nebunia.*[1]

Vestirea Învierii lui Hristos nu urmărea nicidecum popularizarea ineditului unei anomalii petrecute cu legile firii omenești — de altfel, și Lazăr, și alții înviaseră prin Hristos mai înainte —, ci afirmarea profeticului (de la Isaia citire): „Duhul Domnului e peste Mine, pentru care M-a uns să le binevestesc săracilor; M-a trimis să-i vindec pe cei zdrobiți cu inima; să le propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să-i slobozesc pe cei apăsați și să le vestesc anul plăcut Domnului" (*Luca*, 4, 18-19), rostit de Hristos în templu în fața poporului evreu și pecetluit cu cuvintele: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (*Luca*, 4, 21). Este ceea ce sfântul Ioan Botezătorul anunța strigând: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor" (*Matei*, 3, 1): venirea cu putere a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, „omorârea morții" și descătușarea din robia păcatului pentru tot omul care, botezându-se, trecea de la legea firii alterate de păcat la „legea" harului dumnezeiesc:

*Kerygma Apostolilor era vestirea venirii Împărăției lui Dumnezeu, adică a Bisericii, pe care fiecare o putea vedea cu propriii săi ochi. Adică fiecare putea să vadă oameni care trăiau într-un chip cu totul diferit de acela în care trăia restul lumii.*



*Fiecare putea să vadă dragostea unuia pentru celălalt, smerenia lor, frățietatea și comuniunea existentă între ei, astfel încât cei care le vedeau voiau să rămână acolo și să nu se mai întoarcă în sânul inumanei și ferocei lumi de atunci.*[2]

Ulterior, după modelul în care Hristos Își educa ucenicii în reperele mântuirii prin exemplul concret al vieții Sale, munca apostolilor avea să fie continuată de cea a didascalilor, a episcopilor și a preoților, care aveau misiunea de

*[...] a-i lua pe oameni de mână, ca să-i învețe viața în Hristos pas cu pas, nu în mod teoretic, [...] ci trăind împreună cu ei o viață comună.*[3]

Kerygma apostolilor este, în fapt, mărturisirea prezenței lui Hristos în lume, iar această prezență trebuie să le fie propovăduită tuturor:

*Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi, fără propovăduitor? Și cum vor propovădui, dacă nu vor fi trimiși?* (Rom., *10, 13-15*)

*Fiecare putea să vadă dragostea unuia pentru celălalt, smerenia lor, frăţietatea şi comuniunea existentă între ei, astfel încât cei care le vedeau voiau să rămână acolo şi să nu se mai întoarcă în sânul inumanei şi ferocei lumi de atunci.*[2]

Ulterior, după modelul în care Hristos Îşi educa ucenicii în reperele mântuirii prin exemplul concret al vieţii Sale, munca apostolilor avea să fie continuată de cea a didascalilor, a episcopilor şi a preoţilor, care aveau misiunea de

*[...] a-i lua pe oameni de mână, ca să-i înveţe viaţa în Hristos pas cu pas, nu în mod teoretic, [...] ci trăind împreună cu ei o viaţă comună.*[3]

Kerygma apostolilor este, în fapt, mărturisirea prezenţei lui Hristos în lume, iar această prezenţă trebuie să le fie propovăduită tuturor:

*Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Şi cum vor auzi, fără propovăduitor? Şi cum vor propovădui, dacă nu vor fi trimişi?* (Rom., *10, 13-15*)

kerygmă [teologie]

Kerygma este apelul care se face mântuire oricărui suflet care-l primeşte pe Hristos ca „Împărat şi Dumnezeu"[4]. Iar primirea este gest deopotrivă mistagogic şi pedagogic, adică de iniţiere în Taina Învierii şi de cultivare-tâlcuire a învăţăturii lui Hristos. Iată de ce teologia creştină este fundamental mărturisitoare, nu în sensul ieftin al unei propagande ideologice, al unui prozelitism de dimensiune orizontală, ci ca deschidere dăruitoare, hrănită pe verticala trăirii harului mântuitor, adresată tuturor celor care tânjesc, conştient sau nu, după Împărăţia cerurilor. Această mărturisire, începută de apostoli, de ucenicii direcţi ai Mântuitorului, este continuată până astăzi de Biserică, a cărei misiune fundamentală este tocmai aceea de a le deschide oamenilor, participativ, noua realitate adusă lumii de Mântuitorul Hristos.

---

*Referinţe:*

[1] Bernardi [1987], pp. 31-32; [2] Pharos [2004], p. 122. [3] *Ibidem*; [4] *Molitfelnic* [1998], p. 23 (rânduiala dinaintea sfântului botez).

*A se vedea şi:*

apologetică, mistagogie.

# lege

**știință**

*Artiștii apreciază apusurile de soare, valurile oceanului și mersul stelelor pe cer. Există, deci, bune motive ca să ne interesăm de ele. Această simplă contemplare este suficientă pentru a ne dărui o satisfacție de ordin estetic. Dar există, deopotrivă, în fenomenele naturii un ritm, o structură, invizibile pentru ochi și care nu se dezvăluie decât prin analiză. Sunt ritmurile și structurile pe care le numim legi fizice.*[1]

Enunțarea legilor este gestul oamenilor de știință de a exprima prin enunțuri cât mai concise și precise, cel mai adesea traductibile matematic, aspecte ale fenomenelor naturii care țin de repetitiv și de general. În științe, legile au, întâi de toate, o valoare descriptivă. Ele sunt, întrucâtva, și prescriptive, în măsura în care permit estimări privind comportamentul fenomenologic al unor noi obiecte de cercetare și fac trecerea de la estimările difuze de tip cauză-efect, calitative, specifice științei dinainte de modernitate, la predicțiile riguroase de ordin cantitativ, formalizate matematic:

*[…] revoluția constă esențialmente în a substitui pretutindeni inaccesibilei determinări de cauze propriu-zise simpla căutare a legilor, adică a relațiilor constante care există între fenomenele observate. Veritabilul spirit pozitiv constă mai ales în a vedea pentru a prevedea, a studia ceea ce este pentru a trage concluzii în privința a ceea ce va fi, după dogma generală a invariabilității legilor naturale.*[2]





Acest *a priori* dogmatic (a se înțelege aici termenul în contextul științelor) se exprimă prin faptul că noi

*[…] credem că natura funcționează după „legi" care sunt independente de dorințele umane și rezultatele științifice sunt în mod notoriu de neîncredere atunci când influența înclinațiilor umane nu a fost în mod adecvat controlată.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Feynman [1980], p. 14; [2] Dominique Lecourt, *Loi de la nature* (*Legea naturii*), *apud* Lecourt [1999], pp. 592-593; [3] Young [1985], p. 118.

***A se vedea și:***

experiență/experiment, teorie.

**teologie** În teologie, legea i se adresează omului și-i este prescriptivă într-un sens diferit decât prescriptivul legilor științei, în sensul în care nu estimează un comportament viitor, cât îl configurează, îl cere ca împlinire. Legea exprimă un răspuns din partea lui Dumnezeu (a se vedea primirea de către Moise a „tablelor Legii") vizavi de fără-de-legea omului, de căderea lui din har prin păcat. Legea apare acolo unde s-a împuținat dragostea, care e, în fapt, legea supremă a ființării după chipul dumnezeiesc de ființare (care este Iubire) și pe care omul nu a împlinit-o.

Legea Vechiului Testament se desăvârșește în Iisus Hristos. Noul Testament este legea cea nouă „a harului" dumnezeiesc, care ne scoate pe noi „din blestemul" legii celei vechi, adică a unei legi împlinite juridic, așa cum ajunsese a fi



Legea Vechiului Testament, care nu mântuia din pricina neputinței omului:

*Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii cu scump Sângele Tău. Pe Cruce fiind răstignit și cu sulița împuns, nemurire le-ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ție.*[4]

Hristos este împlinirea Legii, care lege nu este atât lege, cât „legământ" de credincioșie între Dumnezeu și om, angajament reciproc de fidelitate. În acest fel, noua lege este, în fapt, prezența harului lui Dumnezeu, care consfințește în chip continuu unirea sa cu omul doritor de mântuire. Legea nu mai este, așadar, o formulă scrisă, prescriptivă în sens juridic, cât duh de viață făcut înviere în sufletul celui care trăiește în Dumnezeu. De aceea, „poruncă nouă" le dă Hristos oamenilor (*Ioan*, 13, 34), să se iubească unii pe alții cum i-a iubit El pe oameni. Prin această poruncă, iubind, omul se sălășluiește în proximitatea harică a lui Hristos, astfel că, pe măsură ce împlinește porunca Lui și iubește, se împărtășește mântuitor din iubirea lui Hristos.

---

***Referințe:***

[4] *Liturghier* [2000], p. 106. E prima rugăciune din cadrul proscomidiei, cea prin care preotul pregătește prima presură în vederea scoaterii din ea a părții care ulterior, prin sfințirea din liturghie, va deveni Sfântul Trup al Lui Hristos consacrat euharistic.

***A se vedea și:***

har.

Legea Vechiului Testament, care nu mântuia din pricina neputinței omului:

*Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii cu scump Sângele Tău. Pe Cruce fiind răstignit și cu sulița împuns, nemurire le-ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ție.*[4]

Hristos este împlinirea Legii, care lege nu este atât lege, cât „legământ" de credincioșie între Dumnezeu și om, angajament reciproc de fidelitate. În acest fel, noua lege este, în fapt, prezența harului lui Dumnezeu, care consfințește în chip continuu unirea sa cu omul dornic de mântuire. Legea nu mai este, așadar, o formulă scrisă, prescriptivă în sens juridic, cât duh de viață făcut înviere în sufletul celui care trăiește în Dumnezeu. De aceea, „poruncă nouă" le dă Hristos oamenilor (*Ioan*, 13, 34), să se iubească unii pe alții cum i-a iubit El pe oameni. Prin această poruncă, iubind, omul se sălășluiește în proximitatea harică a lui Hristos, astfel că, pe măsură ce împlinește porunca Lui și iubește, se împărtășește mântuitor din iubirea lui Hristos.

---

***Referințe:***

[4] *Liturghier* [2000], p. 106. E prima rugăciune din cadrul proscomidiei, cea prin care preotul pregătește prima presură în vederea scoaterii din ea a părții care ulterior, prin sfințirea din liturghie, va deveni Sfântul Trup al Lui Hristos consacrat euharistic.

***A se vedea și:***

har.



# limbaj

**Știința** Epistemologia științifică actuală presupune un limbaj care depășește ceea ce noi, în mod obișnuit, am considera că aparține științei. Știința contemporană, deși pleacă de la cercetarea lumii empirice, ridică probleme ce depășesc posibilitatea unui răspuns exhaustiv, utilizând numai informațiile analitice care pot fi dezvoltate cu datele empirice ale lumii sensibile. Posibilitatea interferării cu transcendența, prezența intuiției în știința savanților de astăzi și faptul că adevărul nu poate fi circumscris exclusiv unui concept cognoscibil numai în mod discursiv au determinat apariția unui limbaj științific deschis semnificațiilor filosofice și teologice. Filosofia este chemată să-și asume o funcție unificatoare și mediatoare între știință și teologie.

Analiza filosofică a evidențiat că o caracteristică importantă a limbajului este performanța. Ocupându-se de limbajul religios, Donald Evans a arătat că acesta are, în mod particular, un caracter performant.[1] Dar ce înseamnă această performanță? Nu e vorba în primul rând de o trăsătură pragmatică, cât de o capacitate de a relaționa cât mai profund limbajul cu evenimentul descris. Performanța arată că limbajul nu rămâne exterior evenimentului, ci implică în mod clar un discurs care nu e neutru față de realitatea imediată. În mod constant, de-a lungul timpului, s-a insistat mai ales pe capacitatea descriptivă a limbajului, pe abilitatea de a constata ceea ce se întâmplă în lumea noastră, pe baza unor observații. Știința formală, bazându-se pe observații empirice, a dezvoltat în mod prioritar acest tip de limbaj.

În *Investigations philosophiques*, Wittgenstein a arătat că există o varietate de jocuri ale limbajului. Dincolo de limbajul descriptiv, prin care este constatat un anumit statut al unui lucru, emițându-se constatări pe baza unor observații empirice, există un discurs în care întâlnim alte realități: a promite ceva, a mulțumi, a emite o judecată de valoare, a ridica întrebări cu caracter existențial etc. În această sferă, aplicarea dimensiunii declarative în domeniul limbajului devine sterilă și contraproductivă. Austin este cel care a introdus noțiunea de performanță, pentru a reda mai exact, într-un limbaj specific, respectivele realități.[2] Performanța implică o angajare în limbaj. Austin a vorbit de forța interlocutoare existentă în acest tip de limbaj. Plecând de la conceptul de forță interlocutoare, Searle a dezvoltat o adevărată teorie.[3] Apoi, Evans este cel care, plecând de la aceste noi premise în teoria limbajului, va dezvolta o concepție în care va insista asupra logicii auto-implicative. Această logică evidențiază, în cadrul limbajului, existența unor fraze ce nu exprimă numai opinii, speranțe, trăiri, ci și angajarea subiectului în discurs. Astfel, discursul nu mai rămâne o simplă elaborare conceptuală supusă numai exigențelor unui set de reguli logice și gramaticale, ci presupune implicarea subiectului. E foarte important să fie sesizată angajarea în discurs, mai ales astăzi, când este foarte posibilă construirea unui limbaj care să rămână paralel față de realitatea descrisă. Există riscul unei manipulări a conștiințelor în numele mitului obiectivității, prin care autoritatea este transferată limbajului în sine. Nu angajarea e determinantă, ci competența de a elabora un limbaj cât





mai convingător din punctul de vedere al satisfacerii criteriilor impuse de o rațiune autonomă.

Logica auto-implicării în limbaj, pe care a promovat-o Evans, demonstrează că adevărata autoritate derivă din angajarea în propriul discurs. Transmiterea unor convingeri, și nu doar a unor informații, oricât de spectaculoase ar fi ele și oricât de riguros prezentate, determină adevărata putere a limbajului. Această putere provine din asumarea existențială a ceea ce este exprimat prin discurs. Orice exterioritate manifestă între realitatea pe care acesta o implică și discursul propriu-zis favorizează ipocrizia și, mai mult, lezează în mod fundamental autoritatea limbajului.

Limbajul caracterizat de logica auto-implicării favorizează perceperea adevărului nu numai în termeni conceptuali abstracți. Prin faptul că presupune o implicare personală, enunțul din limbaj este o mărturisire care, fără să aibă pretenții absolutiste, revendică exprimarea unui adevăr cel puțin parțial. Dar acest adevăr nu este doar o noțiune impersonală, ci o realitate mai complexă, cu o dimensiune personală care cheamă la o angajare existențială:

> *Forța interlocutoare a limbajului îl angajează în mod necesar și într-o manieră caracteristică pe interlocutor, în ceea ce el spune. Și acest angajament arată o formă de legătură, prin care subiectul nu este influențat doar în prezent, ci și în viitor. În acest fel, actul cuvântului este auto-implicativ… Avantajul conceptului de auto-implicare dezvoltat de Evans este că insistă asupra funcției subiective a limbajului. Bineînțeles că se ține cont de mecanismele lingvistice. Dar, din moment ce se dorește regăsirea efectivă a limbajului, trebuie să se țină cont de actele prin care interlocutorii își asumă respectivele mecanisme și le integrează în propria intenționalitate expresivă.*[4]

---

*Referințe:*

[1] Evans [1963]; [2] Austin [1962]; [3] Searle [1969]; [4] *Ibidem*, p. 31.

*A se vedea și:*

discursivitate.



**teologie** Limbajul credinței, exprimat în formă fie evanghelică, fie liturgică, doctrinară sau spirituală, impune în mod categoric implicarea subiectului în discursul rostit sau scris. Într-un asemenea discurs, atât experiențele lăuntrice, cât și cele cu lumea exterioară sunt transpuse într-un plan existențial în care nu se poate face abstracție de o implicare reală a subiectului. Totodată, receptarea unui astfel de discurs obligă la o poziție implicativă, în care receptorul nu poate rămâne neutru, chiar dacă, aparent, el nu adoptă nici o poziție, ca expresie exterioară de dorită neutralitate. Și aici este vorba de un fel de mit al imparțialității, care ne cere să nu ne declinăm propria poziție. Limbajul religios este ghidat de forța unificatoare a experienței.

Inclusiv astăzi, când teologia este înțeleasă adesea numai în forma ei academică, limbajul unei teologii înțelese doar ca știință n-ar trebui să rămână exterior realității descrise. Teologia este chemată la redactarea unui limbaj în care să transpară în mod inteligibil și coerent mesajul credinței și, toto
fidelitatea față d
ța coerenței și a
neapărat numa
matic, tot așa p
nu presupune p
a Tradiției în co

Criteriul ve
nu trebuie nea
domeniul teolog
propoziții nu po
verificării unei r
în lumea empiri
în strânsă legătu
primă continuita
cadrul unei Trad
subliniat este fap
zintă numai un
învățuri, ci deser
un mod de viață
cu experiența ecle
are o continuitate
lizată în orice mo
jul teologiei, chiar
nu trebuie să abd
nuității experienț

Limbajul teolo
se poate deschide
limbaj, dar nu tre
Eșecul unei teolog
care nu depășește
a limbajului, este
ce teologia devine
sau un simplu pre
limbaj specific, în c
motivația redusă l
sau a vorbi despre l
poate oferi oamenil
convingător. Nu în
trebuie să se închid
a științei. Dimpotriv
tor al ortodoxiei, în e

*nismele lingvistice. Dar, din moment ce se dorește regăsirea efectivă a limbajului, trebuie să se țină cont de actele prin care interlocutorii își asumă respectivele mecanisme și le integrează în propria intenționalitate expresivă.*[4]

---

*Referințe:*

[1] Evans [1963]; [2] Austin [1962]; [3] Searle [1969]; [4] *Ibidem*, p. 31.

*A se vedea și:*

*discursivitate.*

**TEOLOGIE** Limbajul credinței, exprimat în formă fie evanghelică, fie liturgică, doctrinară sau spirituală, impune în mod categoric implicarea subiectului în discursul rostit sau scris. Într-un asemenea discurs, atât experiențele lăuntrice, cât și cele cu lumea exterioară sunt transpuse într-un plan existențial în care nu se poate face abstracție de o implicare reală a subiectului. Totodată, receptarea unui astfel de discurs obligă la o poziție implicativă, în care receptorul nu poate rămâne neutru, chiar dacă, aparent, el nu adoptă nici o poziție, ca expresie exterioară de dorită neutralitate. Și aici este vorba de un fel de mit al imparțialității, care ne cere să nu ne declinăm propria poziție. Limbajul religios este ghidat de forța unificatoare a experienței.

Inclusiv astăzi, când teologia este înțeleasă adesea numai în forma ei academică, limbajul unei teologii înțelese doar ca știință n-ar trebui să rămână exterior realității descrise. Teologia este chemată la redactarea unui limbaj în care să transpară în mod inteligibil și coerent mesajul credinței și, totodată, în care să se reflecte fidelitatea față de duhul Tradiției. Exigența coerenței și a inteligibilității nu implică neapărat numai un limbaj logico-axiomatic, tot așa precum exigența fidelității nu presupune pasivism, ci o actualizare a Tradiției în contextul contemporan.

Criteriul verificabilității limbajului nu trebuie neapărat eliminat, însă, în domeniul teologiei, corectitudinea unei propoziții nu poate fi făcută doar pe baza verificării unei realități prezente exclusiv în lumea empirică. Verificabilitatea este în strânsă legătură cu Revelația, care exprimă continuitatea unui mod de viață în cadrul unei Tradiții. Foarte important de subliniat este faptul că Tradiția nu reprezintă numai un corpus scris sau oral de învățuri, ci desemnează, în primul rând, un mod de viață aflat în strânsă legătură cu experiența eclezială. Aceasta din urmă are o continuitate în timp și se cere actualizată în orice moment al istoriei. Limbajul teologiei, chiar în forma sa academică, nu trebuie să abdice de la criteriul continuității experienței ecleziale.

Limbajul teologiei este integrativ. El se poate deschide către celelalte forme de limbaj, dar nu trebuie redus la acestea. Eșecul unei teologii exclusiv speculative, care nu depășește dimensiunea imanentă a limbajului, este evident. Din moment ce teologia devine doar un act de cultură sau un simplu pretext de creare a unui limbaj specific, în care să se reflecte doar motivația redusă la plăcerea de a scrie sau a vorbi despre Dumnezeu, nu le mai poate oferi oamenilor ceva consistent și convingător. Nu înseamnă că teologia trebuie să se închidă în fața culturii sau a științei. Dimpotrivă, în duhul cuprinzător al ortodoxiei, în elaborarea propriului

discurs, teologia poate și trebuie să îmbrățișeze și celelalte tipuri de limbaje (filosofice sau științifice), dar trebuie să rămână mereu fidelă Revelației.

Limbajul teologiei trebuie să reflecte caracterul dinamic al Revelației ca act de viață. Limbajul va căuta nu doar adecvarea unei concepții sau a alteia la exigențele unei gândiri formale, ci va implica tensiunea relației care se trăiește între cel ce așteaptă ceva și cel care, din perspectivă teologică, oferă un răspuns pe baza Revelației înseși. În acest punct, limbajul teologic depășește caracterul speculativ și întrupează forța vieții ce devine cuvânt cu putere multă. Puterea cuvântului determină un impact existențial în cel care îl asumă, nu doar un deliciu intelectual. Limbajul teologic are menirea de a scoate înțelegerea din zona formalului. Consistența cuvântului provine din viața pe care o conține și le-o transmite cu convingere celorlalți.

În contact cu diverse tradiții culturale sau științifice[1], teologia, deși e deschisă dialogului, își asumă în mod transformator diferite lucruri din respectivele tradiții, pe care le poate folosi ca experiențe în descrierea propriei Tradiții luminate de credință. Dar exigențele teologiei nu se îndreaptă numai spre păstrarea și evidențierea importanței factorului credință, ci și spre consolidarea unei hermeneutici care să nu fie subordonată unor realități exterioare. În hermeneutica teologică, prioritar nu este atât elanul novator, cât efortul stăruitor de a desluși și a actualiza semnificațiile originare ale Tradiției conturate în cadrul experienței ecleziale.

*A se vedea și:*

reprezentare.





# liturghie

(din gr. *leitourgia* = în democrația ateniană, contribuție bănească în folos public; serviciu, misiune încredințată de cetate; serviciu cultic)

**teologie** Experimentarea științifică are loc, cel mai adesea, într-un spațiu consacrat studiului experimental, prevăzut cu uneltele permanent perfecționabile și utile cercetării specializate pe care fiecare obiect de cunoaștere în parte o presupune. Acest spațiu este laboratorul științific. Este locul întâlnirii omului de știință cu realitatea fenomenală, loc ce favorizează gestul împărtășirii sale întru înțelegere, în cheie de lectură științifică, din această realitate. La rândul său, într-un gest de competență proprie și într-un registru de înțelegere diferit, teologia este experimentală și necesită prezența unui laborator; gestul de rugăciune sincer, întru pocăință, demersul de convertire profundă a sufletului la întâlnirea sa cu Hristos face ca omul să experimenteze în taina inimii, ca într-un adevărat „laborator al vieții veșnice", permanent perfecționabil prin însăși devenirea omului întru Hristos prin curățirea inimii, întâlnirea cu prezența dumnezeiască. Nu există teologie autentică, fără a face experiența nemijlocită a prezenței harului dumnezeiesc, după cum nu există știință medicală validată numai prin diplome, și nu prin practica concretă. „Teolog este cel care se roagă și cel care se roagă este teolog" — dau mărturie Părinții Bisericii, văzând în practica rugăciunii gestul de asceză duhovnicească prin care creștinul se avântă pe teritoriul Duhului, acolo unde competența omenească nu are putere. Precum



un radar din ce în ce mai sensibil, mai fin, omul care parcurge drumul lepădării grosolăniei vieții pătimașe în căutarea noblеții viețuirii întru harul lui Dumnezeu prin rugăciune crește în capacitatea duhovnicească de a sesiza tot mai fin și pe deplin cele pe care Duhul dorește să i le împărtășească. În acest sens, marii teologi sunt, în Biserică, acei cercetători adânci, chipuri nobile și scrutătoare în profunzimile vieții întru Duhul Sfânt, de la Care primesc descoperiri și înțelegeri necesare mântuirii tuturor. Măsurile desăvârșirii sunt, după mărturia sfântului Siluan athonitul, cele la care omul „nu mai vorbește de la sine, ci numai de la Duhul Sfânt". Iar laboratorul vieții duhovnicești este „cămara inimii", omul lăuntric și, într-un sens mai larg, Biserica întreagă ca spațiu de experimentare, de împărtășire a oamenilor cu prezența dumnezeiască.

Cu cât omul se „grefează" mai profund pe trupul lui Hristos, care este Biserica, cu atât participă mai profund la viața pe care Hristos dorește să i-o împărtășească. Iar gestul prin excelență al „grefării duhovnicești" este cel liturgic:

*Scopul exclusiv al liturghiei este să facă din cei care împreună-participă la această adunare euharistică trupul lui Hristos, ceea ce înseamnă să aibă o legătură substanțială între ei, să fie o familie, să-i facă părtași vieții lor pe ceilalți, să participe unul la suferințele, bâlbâielile, necazurile și bucuriile celuilalt. Așa și numai așa împreună-participarea noastră la liturghie va mântui, nu atunci când urmărim, impersonal și pasiv, o prestație ceremonială.*[1]

Liturghia este laboratorul teologic, în care experimentăm cum să devenim

un radar din ce în ce mai sensibil, mai fin, omul care parcurge drumul lepădării grosolăniei vieții pătimașe în căutarea nobleții viețuirii întru harul lui Dumnezeu prin rugăciune crește în capacitatea duhovnicească de a sesiza tot mai fin și pe deplin cele pe care Duhul dorește să i le împărtășească. În acest sens, marii teologi sunt, în Biserică, acei cercetători adânci, chipuri nobile și scrutătoare în profunzimile vieții întru Duhul Sfânt, de la Care primesc descoperiri și înțelegeri necesare mântuirii tuturor. Măsurile desăvârșirii sunt, după mărturia sfântului Siluan athonitul, cele la care omul „nu mai vorbește de la sine, ci numai de la Duhul Sfânt". Iar laboratorul vieții duhovnicești este „cămara inimii", omul lăuntric și, într-un sens mai larg, Biserica întreagă ca spațiu de experimentare, de împărtășire a oamenilor cu prezența dumnezeiască.

Cu cât omul se „grefează" mai profund pe trupul lui Hristos, care este Biserica, cu atât participă mai profund la viața pe care Hristos dorește să i-o împărtășească. Iar gestul prin excelență al „grefării duhovnicești" este cel liturgic:

> *Scopul exclusiv al liturghiei este să facă din cei care împreună-participă la această adunare euharistică trupul lui Hristos, ceea ce înseamnă să aibă o legătură substanțială între ei, să fie o familie, să-i facă părtași vieții lor pe ceilalți, să participe unul la suferințele, bâlbâielile, necazurile și bucuriile celuilalt. Așa și numai așa împreună-participarea noastră la liturghie va mântui, nu atunci când urmărim, impersonal și pasiv, o prestație ceremonială.*[1]

Liturghia este laboratorul teologic, în care experimentăm cum să devenim



oameni. Este locul în care ne împărtășim concret din frumusețea și eficiența umanității lui Hristos, cea care contrastează flagrant cu ineficiențele noastre, învățând încetul cu încetul, sub inspirația Duhului, cum să iubim:

> *Nu e posibil ca cineva să fie în comuniune cu Dumnezeu fără a fi în comuniune cu cel de lângă el. În afara acestui lucru, totuși, liturghia nu este rugăciune, ci un proces al realizării unui trup unic (al lui Hristos).* […] *Desigur, liturghia este o experiență care transcende lumea, este o pregustare a Împărăției lui Dumnezeu.*[2]

Cum se face, atunci, că liturghia le poate părea unora o întreprindere repetitiv-monotonă și sterilă? Cum putem trăi „pregustarea" vieții de veci, având siguranța necăderii noastre într-o exaltată și idealistă reprezentare emoțională, lipsită, în fondul ei, de conținutul duhovnicesc? Cum se poate, în chip real, să se „experimenteze" repetând întruna același act? Oare repetitivitatea nu înseamnă, mai curând, monotonie și rutină, gesturi opuse oricărei întreprinderi de cunoaștere, care îți cere a ști să te deschizi către nou? Iată întrebări pe care cei obișnuiți cu experiența gestului de investigare științific, polimorf și dinamic, și le pot pune cu toată îndreptățirea, ca de altfel orice om de bun-simț, care caută autenticul întâlnirii cu Dumnezeu. Aceste întrebări sunt cu atât mai valabile, cu cât se întamplă că

> […] *până și clericii care oficiază liturghia transmit mai degrabă un sentiment de împietrire venit din profesionalism și din repetarea mecanică a cuvintelor liturghiei, decât sentimentul unei experiențe trans-*

*cendente, și intensifică acest sentiment atunci când, prin predicile lor, încearcă să-i convingă pe ascultători cu ajutorul argumentelor logice.*[3]

Ceea ce-i salvează, atât pe liturghisitorul preot, cât și pe credincios, de o astfel de decădere a trăirii liturghiei e pocăința. Conștiința propriei mizerii și neputințe sufletești și trupești îl deschide pe om acelui „Cred, Doamne, ajută necredinței mele", prin care Duhul este rugat să plinească în om cele neputincioase ale sale. Rostirea liturghiei este potirul, vasul de pământ care poartă comoara de Sus și prin care creștinul Îl primește, în conștiința propriei nemernicii, pe Însuși Domnul. Nu potirul este ținta evlaviei noastre, știm din proprie experiență în ce măsură, slujind sfânta liturghie, purtăm Cele cerești cel mai adesea în vase de lut. Gesturile, simbolurile, ritualul sunt vehiculul prin care Dumnezeu și omul con-lucrează. „Vremea este ca Domnul să lucreze" — este cuvântul care marchează momentul pregătitor începerii liturghiei, cuvânt care arată necesitatea lucrării lui Dumnezeu aici și acum, în urgență, „pentru că oamenii au stricat Legea" Domnului, pentru că oamenii, din nepricepere, au întunecat chipul prezenței lui Dumnezeu în lume. Liturghia nu este numai anamneza de ordin psihologic ori emoțional, ci, efectiv, amprentarea omului de către Prezența care sfințește. Repetând liturghia, omul se lasă pătruns, încet-încet, de o Taină care devine în el suflare nouă, viață nouă:

*Liturghia se alcătuiește astfel încât să întipărească în conștiința noastră cât mai deplin „lucrul" lui Hristos pe pământ (Ioan, 17, 4). Prin necontenita repetare a*





*acestui act, înțelesul lui cel atotcuprinzător devine din ce în ce mai mult propria noastră contemplare, viziunea noastră asupra lumii.*[4]

Laboratorul liturgic este spațiul impregnării omului cu cele de Sus, spațiul în care învățăm

*[...] a trăi în planurile a două realități: cea dumnezeiască și cea a noastră, a făpturii. [...] În fiecare clipă liturgică, suntem și în această vreme, și în veșnicie; prin noi curge încă viața stricăcioasă și de moarte purtătoare a căderii și, totodată, cu noi este și Cuvântul Său, Lumina Sa, viața Sa. Și, oricât am repeta noi această slujire, oricât ne-am umple de noi și noi pătrunderi în realitatea liturgică, niciodată nu atingem „sfârșitul" ei. Și totuși, și în bucurie, și în teamă, ne împărtășim cu viața dumnezeiască și nici nu mai putem de-acum a ne rupe de marele și necuprinsul gând al Făcătorului și Tatălui nostru, care ni se tot descoperă.*[5]

Liturghia nu constituie nicidecum o „metodă" de cunoaștere a lui Dumnezeu, care ar garanta prin ea însăși succesul demersului. Liturghia, cea pe care Părinții Bisericii de Dumnezeu însuflați au alcătuit-o ca învețământare de cuvânt de rugăciune a Tainei Împărtășirii cu Hristos, Taină instituită de Însuși Fiul lui Dumnezeu la Cina cea de taină, este mediul prin care experiența de rugăciune la nivel eclezial îi transformă pe oameni în mădulare vii, împărtășite de viață, ale unuia și aceluiași trup al lui Hristos, care e Biserica și al cărei cap este Însuși Hristos. Spațiul liturgic este spațiul în care omul, prin săvârșirea dumnezeiescului liturghii, experia-



*zză Pogorârea Duhului, experiază în duh o intrare în simțirea vieții veșnice și începe a se împărtăși, de aici și de acum, din viața lui Dumnezeu.*

*Observație:* O descriere densă și concisă a liturghiei se găsește la Bria [1994], pp. 237-241. O viziune teologică cu totul remarcabilă în spațiul ortodoxiei privind sensul rugăciunii liturgice se găsește la Sofronie [2005], pp. 323-343.

---

*Referințe:*

[1] Pharos [2004], p. 102; [2] *Ibidem*, p. 104; [3] *Ibidem*, p. 105; [4] Sofronie [2005], p. 332; [5] *Ibidem*, p. 337.

*A se vedea și:*

euharistie.

## logică

(din gr. *logike* [*techne*] = arta raționamentului)

**știință** Gândirea axiomatică dezvoltată printr-o logică formală nu poate cuprinde cu exactitate realitatea și nici n-o poate exprima. Logica de la începutul secolului XX se dezvoltă plecând de la necesitatea perfecționării aparatului logic în geometrie și de la utilizarea metodelor algebrice și de calcul în logică. Însă iluzia construirii unei axiomatici absolute este spulberată de teoremele lui Gödel. Acesta pleacă de la tendința de aritmetizare a logicii (dezvoltată de Hilbert) și ajunge să formuleze această sintaxă în chiar interiorul aritmeticii propriu-zise. El transformă logica

zâ Pogorârea Duhului, experiază în duh o intrare în simțirea vieții veșnice și începe a se împărtăși, de aici și de acum, din viața lui Dumnezeu.

*Observație*: O descriere densă și concisă a liturghiei se găsește la Bria [1994], pp. 237-241. O viziune teologică cu totul remarcabilă în spațiul ortodoxiei privind sensul rugăciunii liturgice se găsește la Sofronie [2005], pp. 323-343.

---

*Referințe*:

[1] Pharos [2004], p. 102; [2] *Ibidem*, p. 104; [3] *Ibidem*, p. 105; [4] Sofronie [2005], p. 332; [5] *Ibidem*, p. 337.

*A se vedea și*:

euharistie.

## logică

(din gr. *logike* [*techne*] = arta raționamentului)

**știință** Gândirea axiomatică dezvoltată printr-o logică formală nu poate cuprinde cu exactitate realitatea și nici n-o poate exprima. Logica de la începutul secolului XX se dezvoltă plecând de la necesitatea perfecționării aparatului logic în geometrie și de la utilizarea metodelor algebrice și de calcul în logică. Însă iluzia construirii unei axiomatici absolute este spulberată de teoremele lui Gödel. Acesta pleacă de la tendința de aritmetizare a logicii (dezvoltată de Hilbert) și ajunge să formuleze această sintaxă în chiar interiorul aritmeticii propriu-zise. El transformă logica



într-un spațiu semantic, în care adevărul nu e demonstrabil printr-o metodă care implică folosirea aritmeticii, relaționând în acest fel subiectul cercetător cu obiectul de cercetat prin intermediul unei meta-matematici care nu presupune doar gândirea axiomatică.

Gândirea teologică este paradoxală. Ea nu se epuizează în cadrul unor scheme conceptuale deduse prin raționamente analitice. Paradoxul impune o logică a unității contrariilor, posibil de asumat doar într-o cunoaștere dată de un anumit tip de experiență. Teologia, inclusiv în exprimarea ei formală și conceptuală, nu se reduce la o doctrină mai mult sau mai puțin plauzibilă pentru logica duală exclusivistă. Coerența ei este înrădăcinată în experiența eclezială, logica ei fiind una duhovnicească, prin care este posibilă unificarea contrariilor. Sunt numeroase exemple în care învățătura teologică este o mărturie a logicii contrariilor. Știința contemporană este deschisă tot mai mult spre asumarea acestui tip de logică.

În ultimă instanță și păstrându-se distincțiile cuvenite, complexitatea realității și a vieții presupune depășirea unei logici eminamente deductive. Asumarea reciprocă a acestei logici, din perspectivă teologică și științifică, poate constitui calea unui dialog între cunoașterea științifică și cea teologică.

La începutul secolului XX, în câmpul cercetării matematice se punea tot mai insistent problema coerenței logice conținute de o teorie matematică. Modelele construite până în acel moment erau fundamentate pe diferite principii logice, însă probele pentru demonstrarea coerenței interne a teoriei rămâneau relative. În funcție de axiomele presupuse, puteau fi

invocate diverse argumente în susținerea consistenței logice, însă acestea nu aveau pretenția de a fi absolute.

Aflat în căutarea unei probe definitive pentru a demonstra consistența logică absolută a teoriei matematice, Hilbert se angajează într-un efort de formalizare completă a unui sistem deductiv. Formalizarea presupune o golire de semnificație a propozițiilor existente în sistem. Cu alte cuvinte, orice element al sistemului are o semnificație nulă, fiind doar un operator folosit pentru calcul. Teoremele sistemului în întregime formalizat reprezintă o succesiune de semne golite de orice semantică, simple construcții ale unor combinații algoritmice. Plecând de la un anumit număr de axiome, teoremele din cadrul unui sistem integral formalizat sunt consecințe ale transformării combinatorice a unui ansamblu de propoziții într-altul, ambele fiind caracterizate de o nulitate semantică.

În programul său de aflare a unei demonstrații absolute a coerenței logice, Hilbert face o distincție între elementele matematice (semnele matematice care nu au nici un fel de semnificație) și afirmațiile matematice, care presupun un discurs plecând de la semnele matematice. Sistemul formalizat reprezintă matematica, în timp ce descrierea acestui sistem desemnează domeniul meta-matematicii. Cheia probei absolute pentru demonstrarea coerenței logice este dată de distincția dintre matematică și meta-matematică. Hilbert explică sintaxa meta-matematicii prin sistemul formalizat al matematicii. Demonstrația coerenței (sau consistenței) logice nu utilizează nici o procedură care să facă apel la un număr infinit de proprietăți ale semnelor matematice și nici nu se servește de un număr infinit de





operații matematice. Aflarea unei asemenea proceduri finite este echivalentă cu găsirea demonstrației absolute a coerenței logice.

La începutul lunii septembrie 1930, după șase luni de la primirea diplomei de doctor în matematică, tânărul Gödel a fost invitat la Königsberg, pentru a participa la un colocviu în cadrul căruia urma să i se decerneze lui Hilbert titlul de cetățean de onoare al orașului. Gödel, aproape necunoscut în acel moment, va primi câteva minute pentru a-și prezenta propriile considerații despre teorema de completitudine. Însă Gödel a vorbit despre altceva, cu totul surprinzător pentru auditoriul de atunci, expunându-și sumar conținutul primei teoreme prin care arăta fragilitatea programului lui Hilbert. Plecând de la aritmetica lui Peano, considerată adevărată, Gödel arată că nu e nevoie de o probă absolută a coerenței logice, dată de ansamblul unor metode elementare (dezideratul lui Hilbert).

Aritmetica lui Peano, recunoscută ca având coerență logică, implică enunțuri elementare nedemonstrabile. Acestea formează un sistem aritmetic ce include toate metodele elementare care nu au metode de demonstrație corespondente. Acest lucru contravine cu programul lui Hilbert. A doua teoremă a lui Gödel va fi prezentată câteva luni mai târziu și va fi o aplicare dezvoltată a primei teoreme, considerând însăși noțiunea de coerență aritmetică un enunț adevărat, dar nedemonstrabil. Cu alte cuvinte, orice teorie care conține un număr suficient de propoziții aritmetice are o coerență logică ce nu va putea fi niciodată demonstrată printr-o metodă matematică.

Implicațiile acestei teoreme de incompletitudine a lui Gödel presupun mutații fundamentale în epistemologia științifică. Idealul manifestat explicit în cadrul scientismului recunoștea existența unei *mathesis universalis*, capabilă să dobândească adevărul în mod indubitabil, prin matematică. Demonstrația matematică era atuul ultim și indiscutabil al probei adevărului de tip științific. Întreaga știință modernă va fi una matematizată, legitimitatea și autoritatea adevărului fiind date de certitudinea matematică. Demonstrația matematică operează ca un instrument de tip magic, prin care credința religioasă (necesară pentru împărtășirea Adevărului lumii) este înlocuită cu o altă credință, anume aceea în adevărul științific demonstrat matematic. Teorema lui Gödel arată că demonstrația matematică are o limită internă și că însăși structura gândirii axiomatice bazate pe o logică formală are o limită internă.

Pentru Gödel, nu există o continuitate directă între adevăr și demonstrabilitatea lui bazată pe matematică. Hilbert consideră demonstrabilitatea matematică și adevărul ca fiind două noțiuni coextensive, de aceeași natură. Logica lui Gödel indică faptul că adevărul este o realitate care scapă gândirii discursive. S-ar putea spune că însăși gândirea are o structură gödeliană care necesită paradoxul. Existența antinomiei în gândire nu înseamnă relativism sau confuzii logice. Paradoxul este un reper al logicii, care arată că realitatea și viața nu pot fi epuizate în formule demonstrabile matematic.

---

*Referințe:*

[1] Lemeni – Ionescu [2007], pp. 398-405.

*A se vedea și:* demonstrație, logos.



# logos

(din gr. *logos* = cuv

**teologie**

*La început era*
*Cuvântul (Logos*
*Dumnezeu era C*
*Cuvântul (Logos*
*sălășluit între no*
*slavă ca a Unuia*
*de har și de adev*

Evanghelistul I
lui Dumnezeu, C
Dumnezeu-Tatăl,
creștinând astfel u
culturii filosofice a
Ioan este imens, în
pune să-L numea
printr-un termen v
rea sa semantică,
de „cuvânt" — adre
și „rațiune" — log
mai cuprinzător de
țiune") pe Dumnez
făcut cunoscut lum
fel că, într-un cont
cel de proveniență
și pronunțarea nu
era evitată din evla
termenul *logos*, pre
rul filosofic al difer
nând culturii elenis
avusese de-a face c
nezeului celui viu,
numi pe Cel până ac
cel puțin greu de n
„ucenicul pe care-l
unul care se arăta
cuprinzător decât

fundamentale în epistemologia științifică. Idealul manifestat explicit în cadrul scientismului recunoștea existența unei *mathesis universalis*, capabilă să dobândească adevărul în mod indubitabil, prin matematică. Demonstrația matematică era atuul ultim și indiscutabil al probei adevărului de tip științific. Întreaga știință modernă va fi una matematizată, legitimitatea și autoritatea adevărului fiind date de certitudinea matematică. Demonstrația matematică operează ca un instrument de tip magic, prin care credința religioasă (necesară pentru împărtășirea Adevărului lumii) este înlocuită cu o altă credință, anume aceea în adevărul științific demonstrat matematic. Teorema lui Gödel arată că demonstrația matematică are o limită internă și că însăși structura gândirii axiomatice bazate pe o logică formală are o limită internă.

Pentru Gödel, nu există o continuitate directă între adevăr și demonstrabilitatea lui bazată pe matematică. Hilbert consideră demonstrabilitatea matematică și adevărul ca fiind două noțiuni coextensive, de aceeași natură. Logica lui Gödel indică faptul că adevărul este o realitate care scapă gândirii discursive. S-ar putea spune că însăși gândirea are o structură gödeliană care necesită paradoxul. Existența antinomiei în gândire nu înseamnă relativism sau confuzii logice. Paradoxul este un reper al logicii, care arată că realitatea și viața nu pot fi epuizate în formule demonstrabile matematic.

---

***Referințe*:**

[1] Lemeni – Ionescu [2007], pp. 398-405.

***A se vedea și*:** demonstrație, logos.



# logos

(din gr. *logos* = cuvânt; discurs; rațiune)

**teologie**

> *La început era Cuvântul (Logos) și Cuvântul (Logos) era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul (Logos). […] Și Cuvântul (Logos) trup S-a făcut și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr* (Ioan, *1, 1-14*).

Evanghelistul Ioan Îl numește pe Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul-Născut din Dumnezeu-Tatăl, *Logos* („Cuvânt"), încreștinând astfel un termen aparținând culturii filosofice antice. Gestul sfântului Ioan este imens, în măsura în care-și propune să-L numească, „să-L identifice" printr-un termen vechi, care, în cuprinderea sa semantică, reliefa întreitul aspect de „cuvânt" — adresare, „verb" — acțiune și „rațiune" — logică (*logos* arătându-se mai cuprinzător decât tardivul *ratio*, „rațiune") pe Dumnezeul „cel necunoscut", făcut cunoscut lumii prin Întrupare. Astfel că, într-un context teologic cum era cel de proveniență iudaică, în care până și pronunțarea numelui lui Dumnezeu era evitată din evlavie și din tăcere pioasă, termenul *logos*, preluat din instrumentarul filosofic al diferitelor doctrine aparținând culturii elenistice a epocii și care nu avusese de-a face cu teologhisirea Dumnezeului celui viu, va avea rolul de a-L numi pe Cel până acum dacă nu nenumit, cel puțin greu de numit. Prin gestul său, „ucenicul pe care-l iubea Hristos", ca pe unul care se arătase a fi un potir mai cuprinzător decât altele al dragostei

dumnezeiești, transformă cuvântul *logos* din vas al înțelegerii omenești în potir cuprinzător teologhisirii de Sus și în mod de a pătrunde că

> *[…] prin Fiul Său, Dumnezeu este pentru lume în general un glas ce răsună în fire, un semn doveditor al existenței Lui, adică „Cuvânt", și tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum „Rațiune", adică realitate până la un anumit loc inteligibilă, sau cauză prin care lumea se ordonează, se explică și-și explică toate.*[1]

Dumnezeu-Logosul fiind Creator împreună cu Tatăl și fiind Rațiune, lumea întreagă este expresia Sa și, deci, este rațională, purtând în sine o rațiune dumnezeiască prin care este structurată din interior. Numirea de Logos divin a Fiului lui Dumnezeu dezvăluie înțelesul de Cuvânt, de punte de comunicare cu Tatăl, și, totodată, de Rațiune divină, ipostaziată, prezentă în lucrarea de facere a lumii. Lumea trimite prin rațiunile (gr. *logoi*) ei profunde, descoperibile prin lucrarea harului dumnezeiesc în lume, către Dumnezeu. Este mărturia teologiei Părinților Bisericii din cele mai vechi timpuri. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune:

> *Cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii, unite fizic cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea primesc ele definiția lor naturală.*[2]

Deslușirea rațiunilor (*logoi*) lumii în cheie de lectură duhovnicească, adică prin descoperire inspirată de har, trimite la Sursa lor:

> *Rațiunea cognitivă încearcă să definească rațiunea ontologică a lucrurilor, contemplarea le înțelege, adică le vede în legăturile lor cu Dumnezeu și în scopul lor. Rațiunea […] se găsește în legătură cu alte rațiuni ontologice ale lucrurilor, având misiunea să le definească și să le asambleze în mod conștient, să dirijeze mișcarea lor și toată influența receptată de subiectul uman către Dumnezeu, potrivit naturii lor. Prin aceasta, natura noastră devine virtuoasă.*[3]

Inteligibilitatea teologică a lumii este condiționată de prezența harului, care este gest de ajutor dumnezeiesc adresat omului în a descoperi lumea prin „ochii lui Dumnezeu". În felul acesta, rațiunile lumii (*logoi*) trimit, toate, la Rațiunea dumnezeiască ipostaziată, la Logosul dumnezeiesc, care este Fiul lui Dumnezeu. Este ceea ce mărturisește Calist patriarhul, un trăitor al harului dumnezeiesc, spunând:

> *Mă văd umplut de sfânta lumină din inimă prin darul lui Dumnezeu, […] Și așa sunt introdus în rațiunile (logoi) făpturilor și văd toate rațiunile tuturor unite într-o singură Rațiune (Logos) tainică și toate ale Scripturii le văd sfârșind în acea Rațiune (Logos).*[4]

---

**Referințe:**

[1] Stăniloae [1992], p. 39; [2] Sf. Maxim Mărturisitorul [1999], p. 130; [3] Stăniloae, [1994], p. 410, n. 84; [4] Calist Patriarhul [1978], pp. 292-293.

***A se vedea și:***

rațiune/raționalitate/raționalism.





## lumină

**știință** Preocupările cu privire la natu
luminii apar începând cu modernitat
interesul fiind până atunci manifestat
precădere în zona înțelegerii mecan
mului vederii. Odată cu dezvoltarea m
canicii, oamenii de știință se vor intere
de explicarea unor fenomene precu
propagarea rectilinie, reflecția, refrac
și existența culorilor (preocupări iniția
de Descartes). Mai multe descoper
experimentale — punerea în evidență
fenomenelor de difracție (Grimaldi),
interferență (Boyle, Hooke), de birefri
gență (Bartholin) și de calculare apro
mativă a vitezei luminii (Römer) — v
constitui tot atâția pași în direcția un
mai bune înțelegeri privind natura lum
nii. În secolul XVII, două concepții dom
nau înțelegerea științifică: concepția co
pusculară (Newton) și cea ondulator
(Huygens).[1] Datorită prestigiului imer
de care se bucura Newton, secolul XVI
va fi unul „corpuscular", pentru ca ab
în secolul XIX, prin lucrările lui Young
Fresnel, balanța să se încline în sens
unei asumări ondulatorii a luminii.

Newton era preocupat de punerea î
evidență a dispersiei luminii cu ajutoru
prismelor. Considerând sursele luminoa
se ca fiind emițătoare de tiruri de corpus
culi care se propagă liniar, el explica feno
menele de propagare rectilinie, reflecți
și refracție, respectiv oferea o soluție care
confirma ideea vitezei limitate a luminii
Pe de altă parte, comparând lumina cu
undele sonore, Huygens o concepea ca pe

> *[…] o tremurare care se produce în mediul înconjurător de o sursă luminoasă și care, într-un mediu omogen, se propagă prin*

*larea le înțelege, adică le vede în legă-*
*urile lor cu Dumnezeu și în scopul lor*
*ațiunea [...] se găsește în legătură cu*
*e rațiuni ontologice ale lucrurilor*
*mbleze în mod conștient, să dirijeze*
*carea lor și toată influența receptată*
*subiectul uman către Dumnezeu,*
*ivit naturii lor. Prin aceasta, natura*
*tră devine virtuoasă.*[3]

igibilitatea teologică a lumii este
nată de prezența harului, care
de ajutor dumnezeiesc adresat
n a descoperi lumea prin „ochii
nezeu". În felul acesta, rațiunile
oi) trimit, toate, la Rațiunea dum-
ipostaziată, la Logosul dumne-
e este Fiul lui Dumnezeu. Este
irturisește Calist patriarhul, un
arului dumnezeiesc, spunând:

*umplut de sfânta lumină din*
*in darul lui Dumnezeu, [...] Și*
*introdus în rațiunile (logoii)*
*r și văd toate rațiunile tuturor*
*-o singură Rațiune (Logos) tai-*
*te ale Scripturii le văd sfârșind*
*ățiune (Logos).*[4]

---

1992], p. 39; [2] Sf. Maxim
l [1999], p. 130; [3] Stăniloae,
, n. 84; [4] Calist Patriarhul
2-293.

alitate/raționalism.



# lumină

**știință** Preocupările cu privire la natura luminii apar începând cu modernitatea, interesul fiind până atunci manifestat cu precădere în zona înțelegerii mecanismului vederii. Odată cu dezvoltarea mecanicii, oamenii de știință se vor interesa de explicarea unor fenomene precum propagarea rectilinie, reflecția, refracția și existența culorilor (preocupări inițiate de Descartes). Mai multe descoperiri experimentale — punerea în evidență a fenomenelor de difracție (Grimaldi), de interferență (Boyle, Hooke), de birefringență (Bartholin) și de calculare aproximativă a vitezei luminii (Römer) — vor constitui tot atâția pași în direcția unei mai bune înțelegeri privind natura luminii. În secolul XVII, două concepții dominau înțelegerea științifică: concepția corpusculară (Newton) și cea ondulatorie (Huygens).[1] Datorită prestigiului imens de care se bucura Newton, secolul XVIII va fi unul „corpuscular", pentru ca abia în secolul XIX, prin lucrările lui Young și Fresnel, balanța să se încline în sensul unei asumări ondulatorii a luminii.

Newton era preocupat de punerea în evidență a dispersiei luminii cu ajutorul prismelor. Considerând sursele luminoase ca fiind emițătoare de tiruri de corpusculi care se propagă liniar, el explica fenomenele de propagare rectilinie, reflecție și refracție, respectiv oferea o soluție care confirma ideea vitezei limitate a luminii. Pe de altă parte, comparând lumina cu undele sonore, Huygens o concepea ca pe

> [...] *o tremurare care se produce în mediul înconjurător de o sursă luminoasă și care, într-un mediu omogen, se propagă prin unde sferice. Se știa deja, pe vremea sa, că sunetul se datora unor vibrații. [...] Huygens a reușit să explice astfel, prin ipoteza sa, reflexia luminii pe o suprafață plană, ca și fenomenul de refracție la trecerea din aer într-un mediu transparent, apă sau sticlă, admițând că, într-un astfel de mediu, viteza de propagare a undelor luminoase este mai mică decât în aer.*[2]

Young va fi cel ce va pune în evidență existența franjelor de interferență, proiectând lumina prin două fante înguste. Fenomenul de interferență a jucat un rol esențial în determinarea caracterului ondulatoriu (caracterului de undă) al luminii, observându-se că

> [...] *dacă lumina s-ar propaga în mod riguros în linie dreaptă, aceste două fascicule ar forma* [...] *două conuri de lumină îndepărtate, care nu s-ar întâlni niciodată și care ar forma pe ecran* [...] *două pete luminoase distincte.*[3]

Or, ceea ce se observa era o structură de „pete" de lumină și umbră, care exprima prezența unui fenomen de interferență, ceea ce punea în evidență caracterul ondulatoriu al luminii.

Concilierea celor două aspecte, corpuscular și ondulatoriu, se va produce începând cu lucrările lui Maxwell privind semnalul electromagnetic, respectiv ale lui Hertz privind undele hertziene. Va fi meritul lui Einstein de a pune în evidență efectul fotoelectric (1905), mergând pe urmele lui Hertz și introducând ipoteza cuantelor de lumină. Preeminența teoriei ondulatorii va primi astfel o grea lovitură. Disputa se va tranșa, însă, neașteptat prin Louis de Broglie, care va

statua dualismul undă-corpuscul ca fiind o proprietate generală a obiectelor microscopice. Din 1920, caracterul dublu — corpuscular și ondulatoriu — al luminii era recunoscut.

---

*Referințe:*

[1] Pascal Nouvel, *Lumière (physique)* [*Lumina (fizică)*], *apud* Lecourt [1999], pp. 595-598; [2] Kastler [1982], pp. 66-67; [3] *Ibid.*, p. 68.

*A se vedea și:*

corpuscul, dualism, undă.

**teologie** Experiența taborică a Schimbării la Față a lui Hristos în fața ucenicilor Săi este mărturia faptului că „slava" lui Dumnezeu este experiată de sfinți în chip de „lumină". Nu este vorba nicidecum de lumina naturală accesibilă simțurilor, ci de îmbrățișarea omului din interior de către Taina neraționalizabilă a prezenței supra-luminoase a dumnezeirii. Natura acestei lumini este *necreată*, ea fiind o „prelungire" a lui Dumnezeu (cel necreat) către oameni, străbătând astfel distanța ontologică dintre Creator și creatură, precum razele soarelui care „prelungesc" prezența acestuia, parcurgând distanțele vaste, infinite și făcându-l „cunoscut" prin căldură și lumină la mare depărtare. Distingând între lumina fizică, lumina cunoștinței intelectuale și lumina dumnezeiască — harul —, energie necreată divină, prin care Dumnezeu îl inspiră pe om în a trăi cele mai presus de propria-i fire, ca împărtășire din prezența simțită a dumnezeirii, monahii Sfântului Munte (prin intermediul „tomului aghioritic") dau mărturia discernerii competențelor specifice fiecărei lucrări în parte: a simțurilor fizice, a cugetării raționale, respectiv a gestului de rugăciune care conduce la „starea" omului „întru Dumnezeu". Exprimând teologic și dogmatic tradiția de rugăciune a misticii ortodoxe, sfântul Grigorie Palama afirma posibilitatea experierii mistice a lui Dumnezeu prin energiile sale divine, necreate, care constituie lucrări și exprimări dinamice ale prezenței divine în creație. Aceste energii, „împărtășibile", prin practica rugăciunii, celor care se ocupă cu *liniștirea*, cu *isihia*, altfel spus, cu rugăciunea în efort de continuă deparazitare de orice patimă, gând sau închipuire, erau mărturisite și ca prezență luminoasă, imaterială, de către isihaști. Despre realitatea acestei prezențe luminoase, apărută întâia oară ucenicilor Mântuitorului pe muntele Tabor, există mărturia vie a întregii tradiții mistice și ascetice a Bisericii. Sfântul Grigorie Palama va fi primul care va sintetiza această mărturie printr-o teologie a *prezenței* lui Dumnezeu, teologie pe care oamenii angajați pe drumul sfințeniei continuă s-o trăiască și astăzi în Biserică. În secolul trecut, sfântul Serafim de Sarov experia această prezență luminoasă dată de Duhul Sfânt, împărtășindu-i-o deopotrivă ucenicul său Motovilov, cel care va da mărturie despre ea umanității întregi. De remarcat că „vederea" acestei lumini vine în întâmpinarea căutării de înțelegere a omului, a nevoii lui de a se ști pe drumul cel bun al descoperirii lui Dumnezeu:

> *„Totuși — am insistat eu —, continui să nu înțeleg cum pot avea certitudinea de a fi întru Duhul Sfânt."* [...] *Părintele Serafim mă strânse tare de umeri și-mi spuse: „Iată. Suntem, în acest moment,*

*ambii în plinătatea Duhului Sfânt. De ce nu mă privești?" — „Părinte, i-am spus, nu reușesc! Lumini țâșnesc din ochii dumneavoastră. Fața vă este mai strălucitoare decât soarele. Ochii mă ard ca un cuptor." — „Să n-ai frică", adăugă părintele Serafim. „Ai devenit la fel de luminos ca mine. Suntem în plinătatea Duhului Sfânt. Dacă era altfel, nu m-ai fi putut vedea."*[4]

„Vederea" lui Dumnezeu este posibilă numai pentru cel curat cu inima. Ea nu este experimentabilă prin ochii fizici, cu competența lor, nici prin cugetarea intelectuală, cu puterea ei, ci presupune o „pătimire" a prezenței lui Dumnezeu Cel care Se sălășluiește și Se arată în om ca *prezență*. Natura luminii dumnezeiești nu este creată. Totodată, omul întreg o primește, cu inima, cu mintea și cu trupul, într-o „simțire" dincolo de simțire, „pătimind" întreg plinătatea fericirii:

*„Ce simți acum?", mă întrebă părintele Serafim. — „Mă simt incredibil de bine." — „Cum adică: bine? În ce constă acest bine?" — „Resimt în sufletul meu o asemenea liniște, o asemenea pace… Nu pot s-o descriu prin cuvinte. […] O dulceață extraordinară… […] Inima întreagă se revarsă într-o bucurie de nespus"*[5],

și primind mângâierea simțirii veșniciei:



*Tainică este firea ei [a luminii — n.n.]; și în ce chipuri s-o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută — ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești. Lină și gingașă — ea trage către sine și inima, și mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă și în plină zi, și în întunericul nopții. Blândă, ea este însă mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îl îmbrățișează pe om din afară; însă, văzând-o, atenția se adâncește înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțămită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici cea proprie, nici cea a realității care te înconjoară, și însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace. […] Când Lumina […] ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii.*[6]

---

***Referințe:***

[4] Serafim de Sarov [2002], pp. 71-72; [5] *Ibid.*, pp. 75-79; [6] Sofronie [2005], pp. 237-240.

***A se vedea și:***

experiență/experiment, har, teologie.

# materie/materialitate

(din lat. *materia* = lemn, masă lemnoasă)

**știință** Conceptul de materie pare a fi prezent în câmpul cugetării filosofice și științifice încă din cele mai vechi timpuri — cel puțin începând cu știința greacă. Termenii *materie* și *materialitate* fac trimitere la universul fizic, la ceea ce cade sub incidența simțurilor. Etimologia cuvântului trimite la ideea de substanță în calitate de constituent de fond a tot ceea ce ni se prezintă în lume sub o formă, o întindere, o mărime. *Materia* este ceea ce ține de conținutul lucrurilor prezente în lume. Azi, acest gen de definiri, oarecum intuitive, nemaiconvenind exigențelor științifice, preferințele se îndreaptă spre a vedea corpul material ca

> *[…] sector de spațiu tridimensional, obiectivat prin determinarea de efecte locale invariante, într-un ansamblu de schimbări reglate. Printre aceste efecte locale, inerția și impenetrabilitatea (sau, cel puțin, rezistența) ocupă în mod tradițional un loc central.*[1]

Credem, însă, că, în pofida câștigului la nivel de precizie cu care contemporaneitatea operează în explicarea termenului, *materia* continuă să reprezinte un concept a cărui semnificație este necircumscriptibilă gestului de cunoaștere științific, epistemologic. De remarcat că, dacă modernitatea este cea care a transferat explicarea termenului dinspre ontologie spre epistemologie[2], mișcarea pare a-și fi găsit o contra-tendință odată cu apariția fizicii cuantice și a ontologiei pe care aceasta o propune. Istoria conceptului este, prin ea însăși, o succesiune de momente de revoluție la nivel de înțelegere. Dacă fizica antică asocia materia cu obiectul fizic, modernitatea extinde conceptul de materialitate asupra fluidelor (lichide, gaze), fluidele neavând formă proprie, fiind de densitate variabilă și fără substanțialitate neapărat palpabilă. Avem, aici, exemplul fizicii și al chimiei fluidelor secolului XVII, care au condus, treptat, la desolidarizarea ideii de materie de cea de corp care să posede consistență și întindere proprii. Tendința va continua în secolul XIX, când se va desemna prin *materie* orice „ansamblu de atomi sau molecule". În fine, în contextul preocupărilor din secolul XX privind descoperirea naturii luminii, se va revoluționa în modul cel mai radical înțelegerea materialității: obiectul cuantic nu (mai) este nici undă (câmp), nici corpuscul (materie), ci amândouă în același timp[3] (formularea dualismului undă/corpuscul) și deopotrivă „altceva" decât ceea ce desemnau conceptele clasice de corpuscul sau undă. În fapt, contradicția se „rezolvă" numai prin deplasarea conceptuală de la înțelegerea proprie fizicii clasice, care se arată eficientă doar la nivel macroscopic, la una adecvată nivelului de „infinit mic" și care cere concepte noi. La acest nivel, *materialitatea* își pierde sensul „clasic", propagat pe linia unei „obiectivități tari", iar noțiuni precum „materialitate de-materializată" ori „creație de particule" traduc terminologic experimentul concret, cel care exprimă

> *[…] existența antiparticulelor, universalitatea acestei noțiuni și faptul că, transmițând o mișcare suficientă la două particule pe care le aducem în coliziune, se poate, fără distrugerea particulelor ini-*





*țiale, să determinăm*
*de „materiale" ca pri*
*fapt — care, în prezer*
*experimentării curen*
*care posedă accelerat*
*este suficient în a*
*concepția „obiectuală*
*El demonstrează, de*
*conservă, energia tot*
*a cărei noțiune însăși,*
*precis definită, coresp*
*conceptuale imposibil*
*meni curenți, de felul*
*sinteze noționale înt*
*(sau „tradiționale") și*
*lui (aici, mișcarea). Doa*
*permite a gândi adecva*

Conceptul de materi
perspectiva științifică d
neitate pare a necesita e
nire a termenului, făcâ
specifice nivelului de r
vrem definit (infinit mi
infinit mare). Extinderea
nivel ontologic poate pre
trivă, necesitatea unui de
de tip filosofic sau teolog
nu de către actorii car
câmpul strict al științei), în
orizontul pe care-l aduce

*Referințe*:

[1] M. Bitbol, *Le Corps matéri*
*physique quantique* (*Corpul m*
*tul fizicii cuantice*), *apud* Mon
p. 187; [2] *Ibid.*, p. 189; [3] Jean-M
blond, *Matière* (*physique*) [M
*apud* Lecourt [1999], pp. 619-
pagnat, pref. la Monnoyeur [

*A se vedea și*: real/realitate

*ție, să determinăm apariția altora la fel de „materiale" ca primele. Acest simplu fapt — care, în prezent, ține de domeniul experimentării curente în laboratoarele care posedă acceleratoare de particule — este suficient în a face caducă toată concepția „obiectuală" a realității fizice. El demonstrează, de fapt, că ceea ce se conservă, energia totală, este o entitate a cărei noțiune însăși, în mod matematic precis definită, corespunde unei depășiri conceptuale imposibile de gândit în termeni curenți, de felul unei deconcertante sinteze noționale între ideile intuitive (sau „tradiționale") și atributele obiectului (aici, mișcarea). Doar cadrul matematic permite a gândi adecvat acest tip de date.*[4]

Conceptul de materialitate asumat în perspectiva științifică din contemporaneitate pare a necesita efortul de redefinire a termenului, făcând apel la legile specifice nivelului de realitate unde îl vrem definit (infinit mic, scară umană, infinit mare). Extinderea conceptului la nivel ontologic poate presupune, deopotrivă, necesitatea unui demers mediator de tip filosofic sau teologic (acceptat sau nu de către actorii care operează în câmpul strict al științei), îmbogățitor prin orizontul pe care-l aduce în discuție.

---

***Referințe*:**

[1] M. Bitbol, *Le Corps matériel et l'objet de la physique quantique* (*Corpul material și obiectul fizicii cuantice*), *apud* Monnoyeur [2000], p. 187; [2] *Ibid.*, p. 189; [3] Jean-Marc Lévy-Leblond, *Matière* (*physique*) [*Materia* (*fizică*)], *apud* Lecourt [1999], pp. 619-620; [4] B. d'Espagnat, pref. la Monnoyeur [2000], pp. 8-9.

***A se vedea și*:** real/realitate.



# măsură

(din lat. *mensura* = măsură)

**știință** În sens cantitativ, măsura este rezultatul evaluării numerice a unei mărimi, făcută în urma raportării sale la o mărime de aceeași specie luată ca unitate și ca termen de comparație. Măsură se numește și etalonul care servește măsurătorii, respectiv dimensiunea astfel evaluată. În sens calitativ, măsura caracterizează o cantitate considerată ca fiind normală, rezonabilă, de unde ideea de limită, de moderație, de dreaptă măsură.[1]

Modernitatea este cea care, în științe, declanșează trecerea de la calitativ la cantitativ. Măsurarea devine procedeul metodic având ca rezultat asocierea unui număr unei proprietăți sau unui fenomen. Dar, după cum observă unii cercetători,

> […] *înainte de a reprezenta trecerea de la calitativ la cantitativ, măsura implică trecerea de la intuitiv la simbolic (prin procedural) și, în mod corelativ, de la subiectiv la obiectiv. De la o apreciere (mai mult sau mai puțin) intuitiv-subiectivă, trecem la atribuirea de simboluri numerice prin intermediul unei proceduri universale de comparație cu unitatea.*[2]

În ce constă măsurarea?

*Primul principiu care guvernează acest procedeu este respectul relațiilor de ordine între proprietățile și fenomenele comparabile prin relațiile de ordine între numerele care le sunt asociate. Al doilea principiu constă în a defini în mod convențional ca unitate fie una dintre proprietățile fenomenelor din clasa considerată, fie un cuplu*

*de proprietăți, dacă nu dispunem de un zero absolut. A efectua o măsură constă în a compara o proprietate cu unitatea, direct sau punând-o în interacțiune cu un instrument etalonat. Rezultatul unei măsuri este un multiplu de unități.*[3]

În fizica clasică, măsurarea presupunea, implicit, distincția dintre instrument și observator, distincție care, în fizica cuantică, nu mai este valabilă: actul măsurării implică interacțiunea fizică cu instrumentul. Condițiile măsurării se schimbă: în teoria relativității restrânse, Einstein subordonează definirea relațiilor spațiale și temporale față de posibilitățile de măsurare, în loc să forțeze măsura să respecte concepțiile prealabile de spațiu și timp. Măsurarea are loc într-un registru diferit. De altfel, într-un prim demers, Werner Heisenberg și Niels Bohr au încercat să exprime această constatare, vorbind despre „perturbarea proprietăților obiectului de către agentul de măsură care schimbă cu acesta un quantum finit de energie". Mai târziu, Bohr realizează „imposibilitatea de a disocia în fenomen ceea ce-i revine obiectului presupus de ceea ce-i revine agentului de măsură". Această atitudine de înțelegere va purta numele de „holismul" lui Bohr.[4] Ea implică două consecințe:

*[...] „perturbația" introdusă de instrumentul de măsură poate fi suficient de importantă astfel că natura obiectului măsurat să se schimbe*[5]

și, respectiv,

*[...] noțiunea de cauzalitate sub forma sa clasică trebuie regândită. Principiul clasic de cauzalitate enunță că, dacă se cunoaște starea unui sistem la un moment dat (pentru că există un număr suficient de mărimi pentru aceasta), este posibil să fie prezisă starea acelui sistem la un moment oarecare. Or, în domeniul cuantic, este imposibil să fie determinată starea unui sistem la un moment dat, fiindcă această determinare presupune măsurători care perturbă sistemul și nu descriu sistemul propriu-zis, în sine. [...] Nu înseamnă că mecanica cuantică este a-cauzală [...]: ecuația lui Schrödinger, care descrie evoluția unui sistem independent de orice măsură, este o ecuație cu derivate parțiale, unde starea unui sistem la un moment dat e suficientă pentru a determina starea într-un alt moment. [...] Măsura unei mărimi fizice [...] nu dă un rezultat unic, ci o mulțime (discretă sau continuă) de valori posibile, fiecare depinzând de o probabilitate de apariție (dacă este repetată operația), care-i este proprie.*[6]

A face măsurători înseamnă a crește în înțelegerea interacțiunii cu realul, o aventură care nu cunoaște sfârșit, în măsura în care constatăm că,

*[...] dacă dimensiunile și frontierele realului dau înapoi, pe măsură ce metrologia își rafinează și sensibilizează demersul, în același timp realul se descoperă din ce în ce mai complex și mai îndepărtat; depășim limite, în timp ce altele noi se arată.*[7]

---

***Referințe:***

[1] Godin [2004], p. 791; [2] M. Bitbol, *Mesure* (*Măsură*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 515; [3] *Ibidem*; [4] *Ibidem*, p. 514; [5] Fr. Balibar, *Mesure en mécanique quantique* (*Măsura în mecanica cuantică*), apud Lecourt [1999], p. 631; [6] *Ibidem*, pp. 631-632; [7] Fr. Dagonet, *Mesure* (*Măsură*), apud Lecourt [1999], p. 630.

***A se vedea și:***

experiență/experiment.





## metafizică

**știință** Metafizica apare în contextul (științelor și al) filosofiilor lumii antice, dorindu-se a fi acea

*parte a filosofiei, având ca obiect cunoașterea absolută, studierea fenomenelor care nu pot fi percepute cu simțurile noastre, care depășesc cadrul experienței*[1].

În măsura în care gnoseologia propusă prin intermediul metafizicii a fost văzută ca depinzând de exercițiul rațiunii mai degrabă decât de conlucrarea (sinergia) harului divin cu persoana umană implicată în integralitatea sa, ortodoxia nu a recunoscut în metafizică un veritabil gest de teologie. Deopotrivă, metafizica nu poate fi considerată nici știință, în măsura în care, începând cu modernitatea, demersul științific se va legitima cu precădere prin eliminarea oricărei metafizici din câmpul său de investigare.

---

***Referințe:***

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (DEX), 1998, p. 624.

***A se vedea și:***

teologie.

## metano

(din gr. *metano* pocăință; for *nous* = minte)

**teologie** Ge ceașcă, de p

[...] înnoi tarea trec a perspec raporta î înșine. „ cum spu și nu ne nu este compăti a întreg

„Înnoi vertirea i pervertit Prin min („minte" perioada chip mai contemp *ratio* (lat. un gest științiza necesita dului d

Pocă că p tea I săvâ bine

afirmă creștin

*quantique* (*Măsura în mecanica cuantică*), *apud* Lecourt [1999], p. 631; [6] *Ibidem*, pp. 631-632; [7] Fr. Dagonet, *Mesure* (*Măsură*), *apud* Lecourt [1999], p. 630.

*A se vedea și:*

experiență/experiment.

## metafizică

**știință** Metafizica apare în contextul (științelor și al) filosofiilor lumii antice, dorindu-se a fi acea

> *parte a filosofiei, având ca obiect cunoașterea absolută, studierea fenomenelor care nu pot fi percepute cu simțurile noastre, care depășesc cadrul experienței*[1].

În măsura în care gnoseologia propusă prin intermediul metafizicii a fost văzută ca depinzând de exercițiul rațiunii mai degrabă decât de conlucrarea (sinergia) harului divin cu persoana umană implicată în integralitatea sa, ortodoxia nu a recunoscut în metafizică un veritabil gest de teologie. Deopotrivă, metafizica nu poate fi considerată nici știință, în măsura în care, începând cu modernitatea, demersul științific se va legitima cu precădere prin eliminarea oricărei metafizici din câmpul său de investigare.

---

***Referințe:***

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*), 1998, p. 624.

*A se vedea și:*

teologie.



## metanoia

(din gr. *metanoia* = răzgândire, convertire, pocăință; format din *meta* = după, cu + *nous* = minte)

**teologie** Gest de convertire duhovnicească, de pocăință. Literal, se referă la

> *[…] înnoirea minții: […] nu numai regretarea trecutului, ci transformarea totală a perspectivei, înnoirea manierei de a ne raporta la Dumnezeu, la alții și la noi înșine. „O lucrare de o mare inteligență", cum spune Păstorul lui Herma (sec. II), și nu neapărat o criză afectivă. Pocăința nu este un acces de remușcări și autocompătimire, ci o convertire, o recentrare a întregii noastre vieți pe Sfânta Treime.*[1]

„Înnoirea minții" este, în fapt, convertirea inteligenței de la funcționarea ei pervertită la cea bună, duhovnicească. Prin minte avem aici în vedere gr. *nous* („minte"), pe care filosofia și teologia din perioada elenistică îl asumau într-un chip mai profund și mai complex decât contemporanul (de după modernitate) *ratio* (lat.) — „inteligență". Metanoia este un gest lăuntric de înțelegere, de conștientizare a degradării, care impune cu necesitate o reconfigurare a trăirii, a modului de ființare:

> *Pocăința […] e o mare pricepere, pentru că păcătosul pricepe că a făcut rău înaintea Domnului, […] se pocăiește și nu mai săvârșește răul, ci săvârșește din belșug binele; își smerește sufletul*[2],

afirmă unul dintre cele mai vechi texte creștine. Ea ne conduce, pur și simplu, la

respingerea răului și la asumarea binelui, la alegerea căii vieții și la respingerea căii morții — după cum mărturisește un alt vechi text creștin din perioada Bisericii primare.[3] Este gestul care deschide conștiința către lucrarea curățitoare a harului, pocăința depășind psihologia: numai prin lumina (harul) care pătrunde în camera adâncită în întunericul propriilor păcate poți vedea propria mizerie. Întunericul nu îngăduie discernământul — acesta este dar al luminii. Trupul pocăinței este cel în care lumina învierii cicatrizează rănile păcatelor. Nu culpabilizarea vizavi de propriile neputințe și păcate îl învie pe om, ci (re)descoperirea harului care luminează lăuntrul, făcându-se adevărată trecere de la moarte la viață. Este ieșirea din ghetoul propriilor patimi spre starea curată și luminoasă, duhovnicească, a celor pe care Dumnezeu îi împărtășește din prezența Sa. Este „venirea în sine" a fiului rătăcitor, cel care, săturându-se să mănânce roșcovele traiului porcesc — cele care dau foame permanentă, nu satură niciodată, precum patimile —, hotărăște să revină în casa Tatălui. Revine, însă, nu cu pretenție de fiu — „nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău" (*Luca*, 15, 21) —, calitate pe care și-a pierdut-o prin păcat, ci dorind să fie slujitor, *dacă* i se va îngădui. Iar Tatăl îl primește cu brațele deschise, (re-)dăruindu-i necondiționat, din iubire, demnitatea de fiu și de părtaș al bogățiilor Sale, întrucât „fiul acesta al meu mort era și a înviat, pierdut era și s-a aflat" (*Luca*, 15, 32). Înnoirea minții este venirea ei în propria fire (structurată, la origine, de o rațiune dumnezeiască), lucrare prin care mintea de-acum răstignită față de tot ce o pervertea înainte trăiește bucuria învierii:



*A te pocăi înseamnă, cu alte cuvinte, să recunoști că există bine și rău, iubire și ură, și să afirmi că binele este mai puternic decât răul, să crezi în biruința finală a iubirii. Se mântuiește cel care acceptă minunea că Dumnezeu are cu adevărat puterea de a-i ierta păcatele. Și, în măsura în care acceptă această minune, trecutul își pierde caracterul ireversibil și încetează de a mai fi o greutate intolerabilă. Iertarea dumnezeiască rupe lanțul cauză/efect și desface nodurile pe care omul le are în inimă și nu le poate dezlega singur.*[4]

Mitropolitul Kallistos Ware vede pocăința manifestându-se în Biserică prin trei expresii caracteristice: *liturgică* — în timpul postului mare, *sacramentală* — în taina spovedaniei și *personală* — în darul lacrimilor. Toate trei depășesc psihologia, pentru că, în fondul lor, sunt trăiri paradoxale, care se petrec în conlucrare cu Dumnezeu și dincolo de orice control uman. Toate trei sunt expresii ale pregătirii Împărăției lui Dumnezeu, care vine în sufletul omului — Hristos spune: „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru". Iar Înainte-mergătorul Lui este tocmai propovăduitorul pocăinței: „Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor" (*Matei*, 3, 2), arătând că pocăința premerge trăirii împărăției. Pocăința este o taină, expresia ei sacramentală fiind taina spovedaniei, taina reconcilierii cu Dumnezeu, cu Biserica, adică reașezarea omului în logodna de har cu Hristos. Prin încredințarea păcatelor lui Hristos în gestul spovedaniei, se împlinește lucrarea de înviere, de respingere a *nu*-urilor care pervertesc ființa și o dezintegrează. *Da*-ul învierii este negarea negațiilor care pervertesc inteligența umană și o târăsc spre autodegradare și distrugere. Cel ce se pocăiește trăiește paradoxul dublei mișcări lăuntrice, pe de o parte a conștientizării urâțeniei proprii, a tragediei desfigurării produse de păcat, pe de altă parte, a mângâierii părintești a Celui care îl cheamă, dostoievskian, la frumusețea cea mântuitoare.

Pocăința omului înseamnă intrarea în comuniune cu Dumnezeu Cel care Se pocăiește pentru păcatele oamenilor. Ce înseamnă smerenia și pocăința la Dumnezeu nu putem spune și nu putem pătrunde — știm doar că gestul nostru de pocăință întru găsirea smereniei este cel care ne duce la asemănarea cu Dumnezeu și, deci, la participarea la viața Sa:

*Ce este pocăința? Un act moral? Și cum, printr-un act moral, primim Duh veșnic? Pocăința este un act ființial, adică al firii — o fire care se preface din firea animalică în cea dumnezeiască. Pocăința omului — și v-aș putea aduce mii de citate din Biblie — este Dumnezeu care se pocăiește în mine, Care, nepăcătos fiind și desăvârșit, compătimește pentru mine, pentru moartea mea, pentru pierzania mea. Noi, când ne pocăim, intrăm în pocăința lui Dumnezeu. […] Că Dumnezeul nostru este un Dumnezeu smerit și ne povățuiește către smerenie nu fiindcă suntem robi, ci ne povățuiește spre smerenie numai ca să devenim ca Dumnezeu, ca să devenim dumnezei.*[5]

*Observație*: În greaca veche, *metanoia* însemna, de o manieră generală, „faptul de a-ți schimba dispoziția interioară față de un act pe care l-ai aprobat inițial și pe care, dintr-un motiv anume, sfârșești prin a-l regreta". Etimologic, *metanoia* s-ar traduce prin „gândul de după". Un cuvânt

spre autodegradare și distrugere. Cel ce se pocăiește trăiește paradoxul dublei mișcări lăuntrice, pe de o parte a conștientizării urâțeniei proprii, a tragediei desfigurării produse de păcat, pe de altă parte, a mângâierii părintești a Celui care îl cheamă, dostoievskian, la frumusețea cea mântuitoare.

Pocăința omului înseamnă intrarea în comuniune cu Dumnezeu Cel care Se pocăiește pentru păcatele oamenilor. Ce înseamnă smerenia și pocăința la Dumnezeu nu putem spune și nu putem pătrunde — știm doar că gestul nostru de pocăință întru găsirea smereniei este cel care ne duce la asemănarea cu Dumnezeu și, deci, la participarea la viața Sa:

> *Ce este pocăința? Un act moral? Și cum, printr-un act moral, primim Duh veșnic? Pocăința este un act ființial, adică al firii — o fire care se preface din firea animalică în cea dumnezeiască. Pocăința omului — și v-aș putea aduce mii de citate din Biblie — este Dumnezeu care se pocăiește în mine, Care, nepăcătos fiind și desăvârșit, compătimește pentru mine, pentru moartea mea, pentru pierzania mea. Noi, când ne pocăim, intrăm în pocăința lui Dumnezeu.* […] *Că Dumnezeul nostru este un Dumnezeu smerit și ne povățuiește către smerenie nu fiindcă suntem robi, ci ne povățuiește spre smerenie numai ca să devenim ca Dumnezeu, ca să devenim dumnezei.*[5]

***Observație:*** În greaca veche, *metanoia* însemna, de o manieră generală, „faptul de a-ți schimba dispoziția interioară față de un act pe care l-ai aprobat inițial și pe care, dintr-un motiv anume, sfârșești prin a-l regreta". Etimologic, *metanoia* s-ar traduce prin „gândul de după". Un cuvânt înrudit este *metanie*, care semnifică gestul fizic de pocăință, realizat ca închinăciune a trupului întreg, prosternare în fața lui Dumnezeu. *Cf.* Ovidiu Sferlea, *Le mot et sa sagesse: metanoia* (*Cuvântul și cumințenia lui: metanoia*), în *Feuillet Saint Jean Cassien* (Mitropolia pentru Europa Occidentală și Meridională), septembrie 2006, p. 9.

---

***Referințe:***

[1] Ware [1996], p. 48; [2] *Păstorul lui Herma* [1995], p. 302; [3] *Didahia celor doisprezece apostoli* [1995], p. 26; [4] Ware [1996], p. 51; [5] Noica [2002], p. 62.

***A se vedea și:***

îndumnezeire, rațiune/raționalitate/raționalism.

## metodă

(din gr. *methodos* = urmărire, căutare, investigare potrivit unui plan)

**știință** Metoda reprezintă acel ansamblu de procedee gândite în vederea atingerii unei finalități:

> *Metoda răspunde, mai întâi de toate, la o chestiune practică, înrădăcinată în experiență: cum să procedezi ca să-ți atingi obiectivul propus? A defini sau a stabili o metodă presupune preconceperea gândită a unui plan de urmărit.* […] *Observarea și raționalizarea se completează, așadar, pentru a prescrie reguli ale unei conduite ordonate a gândirii și a experienței.*[1]

Atunci când finalitatea demersului de cunoaștere e de ordin științific, metoda

reflectă în chip necesar exigențele acestui mod de gândire, pe care Einstein îl numea „rafinare a gândirii curente". Cristalizarea modului de gândire științific este legată de cristalizarea metodologiei științelor:

> *Metodologia științifică este unică și invariantă: de la lucrările lui Galilei și ale celorlalți întemeietori ai științei moderne, ea nu s-a schimbat. Ceea ce nu vrea să însemne că, într-o bună zi, metodologia științifică nu se va schimba. Dar această schimbare nu va putea avea loc decât sub presiunea unei necesități absolute a faptelor experimentale, și nu prin voința vreunui om de știință sau a vreunui filosof.*[2]

Unicitatea metodologiei nu exclude, însă, adaptarea contextuală a metodei în funcție de exigențele fiecărei discipline în parte. „Spune-mi ce metodă folosești, ca să-ți spun ce știință ești" e o posibilă ilustrare a modului în care metoda se personalizează, definind astfel disciplina:

> *Experiența dirijată sau experimentarea apare în școlile de medicină din Alexandria (sec. III î.Hr.). În Renaștere, Galilei creează mecanica, devenită prototipul științelor fondate pe metoda experimentală sau arta de a cununa raționamentul a priori cu inducția care pornește de la fapte observate sau provocate de o manieră repetată. […] Descartes dezvoltă, în* Geometria *sa (1637), metoda algebrică, aplicând-o la problemele geometrice, și ilustrează astfel principiul însuși al unei metode: a putea fi aplicată la o multitudine de situații în mod formal asemănătoare.*[3]

Modernitatea este cea care ne obișnuiește cu un demers științific centrat pe preocuparea privind siguranța cunoașterii. În acest sens, metoda pare să fie văzută de moderni ca o garanție a siguranței cunoașterii. De exemplu, în *Discursul său despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Descartes sugera un program metodologic în vederea dobândirii acesteia, prin respectarea următoarelor reguli:

> *Prima era aceea de a nu accepta niciodată un lucru ca fiind adevărat, dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică a evita cu grijă precipitarea și prejudecata și a nu introduce nimic în judecățile mele, decât ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputând nicicum să fie pus la îndoială. A doua, de a împărți fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvate. A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica puțin câte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe și presupunând o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc. Și ultima, de a face peste tot enumerări atât de complete și revizuiri atât de generale, încât să fiu sigur că nu am omis nimic.*[4]

Căutarea rigorii în gândire se va reflecta în metoda științei moderne. Această metodă este rezultatul unui proces istoric evolutiv, care presupune continua eficientizare și critică a demersului de investigare, în vederea obținerii rigurozității și a obiectivității maxime. Vorbim despre o metodologie specifică științelor.

> *Datele obținute pe cale experimentală (potrivit unei anume viziuni asupra felului în care trebuie „interogată" natura;*





*această viziune este tributară unui s*
*presupoziții conceptuale și metodol*
*general acceptate, pe care Thomas K*
*le numește paradigmă) sunt asam*
*cam în același fel în care sunt asam*
*piesele unui joc de tip puzzle, fiind*
*în evidență relațiile dintre ele. Pe*
*unor modele, adică a unei structuri*
*bolice deja existente, ale cărei propr*
*îi sunt cunoscute experimentator*
*respectiv prin utilizarea unor con*
*deja existente (sau prin crearea a*
*noi), se construiesc teoriile științifice*
*sunt propuse validării. Teoria nu re*
*în mod determinist din datele experi*
*tale, ci presupune actul creator al i*
*nării, al descoperirii unei coloane v*
*brale pe structura căreia să se artic*
*întreaga construcție. De aici rezult*
*portanța creativității științifice. Stru*
*clasică a gestului științific este, aș*
*bucla recursivă a datelor experime*
*conceptelor și teoriilor, a cărei „fur*
*nare" este favorizată de utilizarea*
*structuri ajutătoare de tip analogic,*
*model. În fizica contemporană, mode*
*conceptul aduc înțelegerea.*[5]

Astăzi, filosofia științelor (mai pr
ramura sa numită metodologie) est
care se ocupă cu examinarea criti
demersului științelor, interesându-s
metodele științelor și de rezultatele
Sunt explorate astfel metodele prin
științele ajung la afirmarea adevăru
lor, respectiv natura confirmării pe
o aduce evidența față de ipoteză sau
dul de încredere pe care-l pot presup
afirmațiile științifice (falsificabile
observarea unor noi date experiment

*această viziune este tributară unui set de presupoziții conceptuale și metodologice general acceptate, pe care Thomas Kuhn le numește* paradigmă*) sunt asamblate cam în același fel în care sunt asamblate piesele unui joc de tip* puzzle*, fiind puse în evidență relațiile dintre ele. Pe baza unor modele, adică a unei structuri simbolice deja existente, ale cărei proprietăți îi sunt cunoscute experimentatorului, respectiv prin utilizarea unor concepte deja existente (sau prin crearea altora noi), se construiesc teoriile științifice, care sunt propuse validării. Teoria nu rezultă în mod determinist din datele experimentale, ci presupune actul creator al imaginării, al descoperirii unei coloane vertebrale pe structura căreia să se articuleze întreaga construcție. De aici rezultă importanța creativității științifice. Structura clasică a gestului științific este, așadar, bucla recursivă a datelor experimentale, conceptelor și teoriilor, a cărei „funcționare" este favorizată de utilizarea unor structuri ajutătoare de tip analogic, de tip model. În fizica contemporană, modelul și conceptul aduc înțelegerea.*[5]

Astăzi, filosofia științelor (mai precis, ramura sa numită metodologie) este cea care se ocupă cu examinarea critică a demersului științelor, interesându-se de metodele științelor și de rezultatele lor. Sunt explorate astfel metodele prin care științele ajung la afirmarea adevărurilor lor, respectiv natura confirmării pe care o aduce evidența față de ipoteză sau gradul de încredere pe care-l pot presupune afirmațiile științifice (falsificabile prin observarea unor noi date experimentale).



***Referințe:***

[1] Hourya Sinaceur, *Méthode* (*Metodă*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 518; [2] Nicolescu [2007a], p. 127; [3] Hourya Sinaceur, *art.cit., ibidem*, p. 519; [4] Descartes [1990], p. 122; [5] *The Cambridge Dictionary of Philosophy* [1995], p. 610.

***A se vedea și:***

paradigmă, teorie.

**teologie** Metoda răspunde la o chestiune practică înrădăcinată în experiență: cum să procedezi pentru a-ți atinge obiectivul propus. Dacă, în științe, ea a generat preocupări privind metoda de a conduce rațiunea și a căuta adevărul (a se vedea Descartes), în teologie, metoda privește mai curând gestul de a ști să te apropii de țința vieții creștine, care e dobândirea harului dumnezeiesc, care este sălășluire în Adevărul-Hristos, iar făptuirea o reprezintă asceza, rugăciunea:

*Ceea ce înțelegem prin asceză poate fi definit, pe scurt, ca fiind nevoința și lupta înțelegătoare duse de bună-voie pentru atingerea desăvârșirii creștine. Însă desăvârșirea, cum o gândim noi, nu încape în firea cea creată a omului și, de aceea, nu poate fi atinsă prin simpla dezvoltare a posibilităților acestei firi limitate luate în sine însăși. Desăvârșirea noastră se află numai în Dumnezeu Însuși și este darul Duhului Sfânt* (Matei, 5, 48)*. De aici se vede că asceza ca atare, la creștini, niciodată nu poate deveni țel; ea e numai mijlocul, numai înfăptuirea libertății și a înțelegerii noastre pe calea atingerii darului lui Dumnezeu.* […] *Toată lucrarea nevoinței noastre duce către contopirea*

*voii și a vieții noastre cu voia lui Dumnezeu Însuși. Înfăptuirea lor se atinge cu precădere prin rugăciune și, de aceea, rugăciunea este culmea tuturor străduințelor ascetice.*[6]

Spre deosebire de științe, în teologie, metoda nu constituie garanția absolută a succesului, ca una care ajută întâlnirii vii și libere între om și Dumnezeu:

*Nu există reguli fixe și invariabile, în mod necesar impuse celor care caută să se roage; și, de asemenea, nu există nici o tehnică mecanică, fizică sau mentală, care să-L poată forța pe Dumnezeu să-și manifeste prezența. El Își oferă harul ca pe un dar gratuit și nu poate fi câștigat automat printr-o* metodă *sau* tehnică *[subl. n.].*[7]

Metodologic, cele mai cuprinzătoare și mai precise repere cu privire la viața duhovnicească le găsim în scrierile de spiritualitate creștină. Ele descriu treptele pe care le are de parcurs omul pe drumul desăvârșirii sale în Hristos. În acest sens, mărturiile din experiență ale acelora mergători pe drumul sfințeniei constituie tot atâtea jaloane pentru noi, cei următori lor; ele exprimă progresul pe drumul câștigării rugăciunii curate și, în acest sens, parcurgerea treptelor rugăciunii e deopotrivă expresie a treptelor devenirii întru Hristos. În literatura ascetică, sunt nenumărate scrieri privind avansarea pe drumul despătimirii și al experierii harului dumnezeiesc, care sunt deopotrivă tratate privind practica rugăciunii. *Scara raiului*, a sfântului Ioan Scărarul, *Metoda și regula exactă*, a lui Calist și Ignatie Xantopol, ori *Cuvintele* sfântului Isaac Sirul sunt doar câteva dintre cele mai cunoscute și mai sistematice.[8] Lor li se pot adăuga scrieri contemporane, cum sunt cele ale sfântului Siluan Athonitul, ale sfântului Serafim de Sarov, ale bătrânului (*gheron*) Iosif athonitul sau cele ale arhimandritului Sofronie de la mănăstirea din Maldon, Essex.

În concluzie, într-un mod similar preocupării carteziene din științe[9], dar înlocuind *gândirea* cu *rugăciunea*, respectiv *adevărul* cu *Adevărul dumnezeiesc* (care e Hristos), metoda teologiei este metoda de a ști să te lași condus de rugăciunea inspirată de Sus, pentru a te putea întâlni cu Adevărul dumnezeiesc.

*Referințe:*
[6] Sofronie [2003], p. 156; [7] Ware [2003], p. 23; [8] Stăniloae [1992]; [9] Descartes [1990].

*A se vedea și:*
asceză.

## metodologie

**știință** Reprezintă acea „parte a filosofiei care se ocupă cu analiza teoretică a metodelor de cunoaștere"[1], propunând, din interiorul demersului logicii, „studiul metodelor științelor și tehnicilor"[2].

*Referințe:*
[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*), 1998, p. 626; [2] *Le Petit Robert*, 2000, p. 1568.

*A se vedea și:*
metodă.





## minune/miracol

**teologie** Minunile îi cer rațiunii să accepte imposibilul. Eșecul gândirii curente, la o primă întâlnire cu minunea, este resimțit, de cele mai multe ori, ca o adevărată criză la nivelul conștiinței. Iar răspunsul omului se poate petrece fie la nivel pur rațional, logic, prin respingere/negare, respectiv printr-un proces febril de căutare, la nivel rațional, de posibile explicații într-o logică de tip cauză/efect, fie la nivel teologic, duhovnicesc, prin asumarea minunii ca veritabilă teofanie și, deci, depășind registrul natural de interpretare. Pentru creștin, adevărata experiere a minunii este cea duhovnicească, nu prin explicare, dată fiind imposibilitatea rațiunii de a circumscrie fenomenul cu ajutorul unor rațiuni explicabile exclusiv prin investigare de tip științific; ea presupune un gest de încredere/credință într-o semnificație mai profundă decât poate fi revelat de logica obișnuită. Minunea este asemenea aisbergului: partea de la suprafață se sprijină în adâncuri pe o alta, mai mare. Cea aflată în imersiune îi este fundament celei dintâi și o explică, o susține. Iată de ce radiografierea minunilor într-o lumină a logicii naturale pare din start sortită eșecului, ca una care nu va putea, eventual, decât să pună în evidență anomalia, nefirescul (iar aici știința poate cu precizie să-și utilizeze propria competență), dar partea invizibilă a minunii, fundamentul său duhovnicesc, va rămâne inaccesibil gândirii naturale. Abordarea științifică a minunii se supune în chip necesar explicațiilor naturale:

*Așa cum juriștii pornesc de la prezumția de nevinovăție, știința pornește de la*

# minune/miracol

**teologie** Minunile îi cer raţiunii să accepte imposibilul. Eşecul gândirii curente, la o primă întâlnire cu minunea, este resimţit, de cele mai multe ori, ca o adevărată criză la nivelul conştiinţei. Iar răspunsul omului se poate petrece fie la nivel pur raţional, logic, prin respingere/negare, respectiv printr-un proces febril de căutare, la nivel raţional, de posibile explicaţii într-o logică de tip cauză/efect, fie la nivel teologic, duhovnicesc, prin asumarea minunii ca veritabilă teofanie şi, deci, depăşind registrul natural de interpretare. Pentru creştin, adevărata experiere a minunii este cea duhovnicească, nu prin explicare, dată fiind imposibilitatea raţiunii de a circumscrie fenomenul cu ajutorul unor raţiuni explicabile exclusiv prin investigare de tip ştiinţific; ea presupune un gest de încredere/credinţă într-o semnificaţie mai profundă decât poate fi revelat de logica obişnuită. Minunea este asemenea aisbergului: partea de la suprafaţă se sprijină în adâncuri pe o alta, mai mare. Cea aflată în imersiune îi este fundament celei dintâi şi o explică, o susţine. Iată de ce radiografierea minunilor într-o lumină a logicii naturale pare din start sortită eşecului, ca una care nu va putea, eventual, decât să pună în evidenţă anomalia, nefirescul (iar aici ştiinţa poate cu precizie să-şi utilizeze propria competenţă), dar partea invizibilă a minunii, fundamentul său duhovnicesc, va rămâne inaccesibil gândirii naturale. Abordarea ştiinţifică a minunii se supune în chip necesar explicaţiilor naturale:

*Aşa cum juriştii pornesc de la prezumţia de nevinovăţie, ştiinţa porneşte de la prezumţia inexistenţei minunilor. Noi nu suntem obligaţi să demonstrăm că nu există fenomene stranii sau neobişnuite. Trebuie demonstrat că ele există. Din acest motiv, până când nu sunt excluse în mod categoric toate explicaţiile naturale, adică, de fapt, cele mai plauzibile, nu este cazul să fie acceptate altele, mai puţin plauzibile. [...] Misiunea ştiinţei este să selecteze cele mai plauzibile explicaţii şi să li se conformeze acestora, până când experimentul o va obliga să le respingă. Acest lucru nu înseamnă că trebuie interzise încercările de a descoperi fenomene neplauzibile. Fenyman spunea: „Una dintre căile de a opri progresul ştiinţei este să permiţi experimente numai în acele domenii în care toate legile au fost deja descoperite".*[1]

Ştim că minunea nu ţine numai de o depăşire excepţională a cadrului natural de manifestare, ea nu este un accident, ci revelează, întâi de toate, o semnificaţie duhovnicească profundă. Desprinderea minunii de contextul ei duhovnicesc reprezintă o deformare a acesteia, este o lipsire a corpului minunii de adevărata sa coloană vertebrală. O explicaţie pur ştiinţifică a unei minuni nu este, aşadar, în chip necesar imposibilă, însă propune numai o imagine intelectuală, limitativă, a ceva infinit mai complex, al cărui fond scapă înţelegerii curente şi care ţine de lucrarea harului. De exemplu, o analiză de tip anatomo-fiziologic a sentimentului de iubire pe care-l trăieşte o persoană l-ar putea lega pe acesta de o funcţie a hipotalamusului sau ar pune în evidenţă o eventuală modificare hormonală, în timp ce o analiză psihologică va investiga prin prisma trăirilor emoţionale şi intelectuale şi ar putea vorbi despre un univers în-

terior, cu o dinamică proprie. Cu atât mai mult o analiză duhovnicească va revela repere care țin de Duh, și nu de natural. E limpede că „lumina" în care este „radiografiat" fenomenul determină în mod decisiv calitatea și tipul radiografiei. Or, în perspectiva vieții în Hristos, lumea, așa cum ni se descoperă ea în lumina harului, este o lume în care minunea are consistență reală și ține de firesc, întrucât firescul autentic nu este cel al legilor unei naturi pervertite de intrarea păcatului în lume, ci firescul duhovniciei, care are putere asupra tuturor, fiind lucrarea cuvântului creator al lui Dumnezeu în lume. Duhovnicescul are putere asupra naturalului, supra-firescul guvernează firescul. Acest supra-firesc, după cum ne descoperă teologia, este, de fapt, ordinea profundă a lumii ca expresie a lucrării continue a lui Dumnezeu în lume.

Creștinismul este un mod de trăire prin excelență „minunat", cu alte cuvinte permanent structurat de minunea perpetuă pe care Dumnezeu o face cu omul în vederea mântuirii lui. Creștinismul e o întrupare a minunii în lumea noastră căzută. Știind, însă, neputința firii omenești de a se deschide prezenței divine, ca urmare a intrării păcatului în lume, Hristos propovăduiește însoțindu-Și cuvântul (el însuși o minune în sine, ca unul care-i aduce omului har, mântuire) de gesturi, de minuni. Rațiunea ultimă a minunilor este departe de un eventual spectacol al ineditului, ea nu se situează la nivelul legilor naturale, depășite sau nu în mod excepțional — și aici ar fi de competența științei să certifice excepțiile, anomaliile. Rațiunea ultimă a minunii stă în Dumnezeu, minunea este un semn de prezență personală, este teofanie. Prin eventuala excepție declanșată la nivelul





legilor fizice, Dumnezeu nu face decât să ofere un răspuns iubitor unor profunde nevoi umane, esențială fiind transformarea interioară, convertirea sufletului.

Minunile făcute de ucenicii lui Hristos, cu puterea dăruită de El, adevăratul săvârșitor — „[…] iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi de vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși" (*Marcu*, 16, 17-18) — sunt împliniri ale credinței în El. Sunt semne prin care Dumnezeu trezește realitatea lăuntrică a sufletelor, desprinde privirea de teluric, orientând-o către Împărăția cerurilor. „[…] Iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune", observă sfântul apostol Pavel (*I Cor.*, 1, 22), purtând în mijlocul poporului iudeu Evanghelia și amintind, nu fără o undă de reproș, remarca Mântuitorului: „Dacă nu veți vedea semne și minuni, nu veți crede" (*Ioan*, 4, 48). Minunile devin astfel adeverire, acreditare, semne ale dumnezeirii în mijlocul unor oameni care se cereau treziți pornindu-se de la realitatea concretă a simțurilor:

*Iisus Nazarineanul, bărbat adeverit între voi de Dumnezeu prin puteri, prin minuni și semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru* (*Fapte*, 2, 22),

astfel Îl prezintă Petru pe Hristos mulțimii, în ziua Pogorârii Duhului Sfânt. Harul se pogoară și asupra ucenicilor Săi:

*[…] și tot sufletul era cuprins de teamă, căci multe minuni și semne se făceau în Ierusalim prin apostoli* (*Fapte*, 2, 43),



dându-le putere să-L mărturisească:

*Și acum, Doamne* — cer apostolii — *caută spre amenințările lor și dă-le robilor Tăi să grăiască cuvântul Tău cu toată îndrăzneala, întinzând dreapta Ta spre vindecare și săvârșind semne și minuni, prin numele Sfântului Tău Fiu Iisus* (*Fapte*, 4, 29-30).

Efectul cererii lor este imediat:

*[…] și pe când se rugau ei astfel, s-a cutremurat locul în care erau adunați și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și grăiau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu* (*Fapte*, 4, 31).

Dacă, într-o cheie științifică de lectură, cineva ar putea fi interesat de evenimentul fizic produs, cutremurul, în cheie de lectură duhovnicească, acesta nu poate constitui decât ceva auxiliar. Fundamentală era transformarea interioară produsă în sufletele ucenicilor, cutremurarea slăbiciunii lor, întărirea spre mărturisirea lui Hristos ca urmare a experienței interioare a harului Duhului Sfânt.[2]

Pentru creștin, cea mai mare minune este lucrarea harului lui Dumnezeu în lume, în oameni, în natură, prin care întreaga creație gustă putere de viață, tinzând a intra pe făgașul normalității acelei „noi fizici a trupului înviat al lui Hristos", după cum afirmă teologul francez Olivier Clément. Minune este însăși viața, faptul că trăim, că existăm, că ne putem bucura de darurile lui Dumnezeu care ne iubește, care susține lumea; toate energiile lui Dumnezeu sunt necreate și în toată creația este săvârșit un miracol continuu, al coerenței, al conservării, al

dându-le putere să-L mărturisească:

*Și acum, Doamne* — cer apostolii — *caută spre amenințările lor și dă-le robilor Tăi să grăiască cuvântul Tău cu toată îndrăzneala, întinzând dreapta Ta spre vindecare și săvârșind semne și minuni, prin numele Sfântului Tău Fiu Iisus* (*Fapte*, 4, 29-30).

Efectul cererii lor este imediat:

*[...] și pe când se rugau ei astfel, s-a cutremurat locul în care erau adunați și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și grăiau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu* (*Fapte*, 4, 31).

Dacă, într-o cheie științifică de lectură, cineva ar putea fi interesat de evenimentul fizic produs, cutremurul, în cheie de lectură duhovnicească, acesta nu poate constitui decât ceva auxiliar. Fundamentală era transformarea interioară produsă în sufletele ucenicilor, cutremurarea slăbiciunii lor, întărirea spre mărturisirea lui Hristos ca urmare a experienței interioare a harului Duhului Sfânt.[2]

Pentru creștin, cea mai mare minune este lucrarea harului lui Dumnezeu în lume, în oameni, în natură, prin care întreaga creație gustă putere de viață, tinzând a intra pe făgașul normalității acelei „noi fizici a trupului înviat al lui Hristos", după cum afirmă teologul francez Olivier Clément. Minune este însăși viața, faptul că trăim, că existăm, că ne putem bucura de darurile lui Dumnezeu care ne iubește, care susține lumea; toate energiile lui Dumnezeu sunt necreate și în toată creația este săvârșit un miracol continuu, al coerenței, al conservării, al



providenței lui Dumnezeu, spune monahul Theoklitos din mănăstirea Dionisiu de la Sfântul Munte Athos. Descoperirea acestei minuni perpetue devine posibilă, însă, numai prin curățarea ochilor inimii de mâzga păcatului. Minunea e rezultat al rugăciunii și semn al intervenției divine, prin care omul deschide ochii către fundamentul duhovnicesc al realității. Prin ea, ochii spirituali întrezăresc adâncul și o profundă schimbare are loc în structura ființei umane. Mersul pe mare al lui Petru, învierea din morți, trecerea prin ușile încuiate, postul de patruzeci de zile al lui Hristos, vindecările — toate acestea nu fac decât să arate acel real profund, miezul lucrurilor, care ține de duhovnicesc și care le structurează dinlăuntrul lor. Iar această realitate se arată inteligibilă prin ochii credinței, într-o cheie de rațonalitate articulată și, deci, deslușibilă prin lucrarea harului dumnezeiesc. Harul odihnește în omul care-și vede propriul păcat, care se îngrijește de neputințele sale. Conștiința păcatului face ca harul să vină să locuiască în om, și atunci omul însuși devine cea mai mare minune: Dumnezeu cel netrupesc Se odihnește ca prezență în el și Se arată prin el lumii întregi. Vederea omului purtător de Dumnezeu este vedere a lui Dumnezeu în om și aceasta este cea mai mare minune. Părinții Bisericii au perceput lumea într-o continuă și minunată radiere teofanică. Sensul minunii este unul duhovnicesc, pentru că, departe de a fi un accident la nivelul legilor naturale (acestea sunt descrieri rațional-omenești ale unui comportament fenomenal, care, în fondul său, este expresia împlinirii unor rațiuni dumnezeiești), Îl descoperă pe Creator. Prin minuni sau, mai precis,

prin continua Sa minune, Dumnezeu îi (re)dăruiește lumii dinamismul său originar și deopotrivă eshatologic, devenire întru „cer nou și pământ nou", prin care omul se împărtășește din viața Creatorului său.

---

***Referințe:***

[1] Migdal [1989], pp. 29-30; [2] Lemeni – Ionescu [2007], pp. 337-339.

***A se vedea și:***

har, irațional.

## mistagogie

(din gr. *mystagogia* = inițiere în mistere)

teologie

*Mărturisesc că nu voi spune toate cele descoperite de acel bătrân în chip tainic* [este vorba de sfântul Dionisie Areopagitul — *n.n.*]; *nici cele spuse, cum au fost înțelese și înfățișate de el. Căci acela, pe lângă că era* [...] *dascăl a toată învățătura, prin bogăția virtuții și prin osteneala îndelungată și priceputa cu cele dumnezeiești, se făcuse slobod de lanțurile materiei și de închipuirile ei. Ca urmare, avea mintea luminată de razele dumnezeiești și, de aceea, în stare să vadă îndată cele care nu se văd de cei mulți.* [...] *Eu voi înfățișa numai câte păstrez în amintire și câte pot să înțeleg, în chip mai întunecos, dar cu evlavie, prin harul lui Dumnezeu, care luminează cele întunecoase.*[1]

Este mărturia sfântului Maxim Mărturisitorul, în prefața *Mistagogiei* sale, referitoare la felul în care ținea să le înfățișeze altora cele primite ca înțelegere din partea lui Dumnezeu prin propria sa experiență, respectiv ca urmare a predaniei Părinților celor învățați de Dumnezeu prin viața de rugăciune. Mărturia creștină este, prin excelență, aceea a unei experiențe făcute posibile prin harul dumnezeiesc, iar condiția înțelegerii este aceea a curățirii inimii. Cel învățat în tainele lui Dumnezeu este învățat nu atât printr-un fel de gnoză de tipul inițierii în cunoștințe, accesibilă, de altfel, și celor purtători de patimi, cât prin gestul mistagogic de despătimire, care-l curăță pe om lăuntric și-l face permeabil prezenței luminoase și dătătoare de înțelegere a lui Dumnezeu în om. Descoperirea creștină este împărtășire la nivel de duh, și nu de informație. În acest demers, exercitarea paternității duhovnicești este esențială:

*Cel care urcă prima dată pe munte trebuie să urmeze un traseu marcat: are nevoie de o călăuză, de un însoțitor, de cineva care a urcat deja această culme și cunoaște drumul. Acesta este rolul „avvei" sau al părintelui duhovnicesc, gheron la greci, stareț la ruși, cuvinte care, în ambele limbi, înseamnă „bătrânul".*[2]

Mistagogia creștină reprezintă călăuzirea părintească prin care e prelungită iconic înspre noi paternitatea lui Dumnezeu-Tatăl, călăuzire pe teritoriul minunat al tainelor lui Dumnezeu celor împărtășite oamenilor de către ucenicii lui Hristos, în urma îndemnului de după Înviere al Acestuia:

*[...] mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, și al Fiului, și al Sfântului Duh, învățându-le*





*să păzească toate câte v-am poruncit vo*
*și, iată, Eu sunt cu voi în toate zilel*
*până la sfârșitul veacului. Amin (Mate*
*28, 19-20).*

*Acest* îndemn poartă cu sine o energie *dumnezeiască* — un har ce-l face lucrător, *poartă amin*-ul dumnezeiesc care-l *(con)sfințește* ca lucrător în con-lucrare *cu gestul de răspuns al omului la apelul dumnezeiesc. Este un îndemn mistagogic, de inițiere în Taină, în Taina cu care însuși Hristos îmbracă lăuntric persoana umană. Deopotrivă, este un îndemn pedagogic, de transmitere a unei învățături. Domnul e foarte precis cu acest cuvânt: este „poruncă", și privește nu doar câteva dintre cele pe care El li le-a încredințat ucenicilor, ci „toate" — „toate câte v-am poruncit vouă" (*Matei*, 28, 20). Universalitatea îndemnului lui Hristos e grăitoare, în măsura în care se referă la „toate câte v-am poruncit", la „toate neamurile" și în măsura în care El va fi cu noi în „toate zilele" până la sfârșitul veacului (*Matei*, 28, 19-20). Mistagogia creștină poate fi înțeleasă, în acest context, ca descoperire a plenitudinii devenirii întru Hristos, prin participare la plenitudinea pe care o pot trăi lăuntric cei care caută a se umple de prezența lui Dumnezeu. Iar chemarea e universală, antinomică oricărei egoiste chemări care i-ar privi numai pe câțiva inițiați. Mistagogia creștină poartă chipul generozității dumnezeiești, care cheamă tot omul la mântuire. De altfel, preocupați până la o ardere lăuntrică profundă, care făcea din ei un adevărat „rug aprins" nemistuit, doritori până la jertfa de sine de împreună-gustarea Tainei lui Hristos cu omul doritor de Dumnezeu, Părinții s-au străduit să le dăruiască, prin înșăși*

mistagogie [teologie]

*să păzească toate câte v-am poruncit vouă și, iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin* (*Matei*, 28, 19-20).

Acest îndemn poartă cu sine o energie dumnezeiască — un har ce-l face lucrător, poartă *amin*-ul dumnezeiesc care-l (con)sfințește ca lucrător în con-lucrare cu gestul de răspuns al omului la apelul dumnezeiesc. Este un îndemn mistagogic, de inițiere în Taină, în Taina cu care Însuși Hristos îmbracă lăuntric persoana umană. Deopotrivă, este un îndemn pedagogic, de transmitere a unei învățături. Domnul e foarte precis cu acest cuvânt: este „poruncă", și privește nu doar câteva dintre cele pe care El li le-a încredințat ucenicilor, ci „toate" — „toate câte v-am poruncit vouă" (*Matei*, 28, 20). Universalitatea îndemnului lui Hristos e grăitoare, în măsura în care se referă la „toate câte v-am poruncit", la „toate neamurile" și în măsura în care El va fi cu noi în „toate zilele" până la sfârșitul veacului (*Matei*, 28, 19-20). Mistagogia creștină poate fi înțeleasă, în acest context, ca descoperire a plenitudinii devenirii întru Hristos, prin participare la plenitudinea pe care o pot trăi lăuntric cei care caută a se umple de prezența lui Dumnezeu. Iar chemarea e universală, antinomică oricărei egoiste chemări care i-ar privi numai pe câțiva inițiați. Mistagogia creștină poartă chipul generozității dumnezeiești, care cheamă tot omul la mântuire. De altfel, preocupați până la o ardere lăuntrică profundă, care făcea din ei un adevărat „rug aprins" nemistuit, doritori până la jertfa de sine de împreună-gustarea Tainei lui Hristos cu omul doritor de Dumnezeu, Părinții s-au străduit să le dăruiască, prin înșăși viața lor, tuturor celor însetați de cunoaștere reperele necesare mântuirii, în gestul de predanie ce-l așează pe om în prezența lui Hristos cel prezent „până la sfârșitul veacurilor":

> *A transmite predania creștină înseamnă mai mult decât a transmite niște informații. Cuvântul lui Dumnezeu este „Foc arzător"! A transmite predania creștină înseamnă a fi purtător al unei binecuvântări, al unei harisme care face din viața omului un Rug Aprins.*[3]

Departe de a cere o lectură anamnetică a informațiilor unui „nou testament", predania lui Hristos este „noul legământ" dintre Dumnezeu și om, pecetluit prin Taina Întrupării și a Învierii Domnului. Inițierea creștinului presupune, așadar, gestul morții și al învierii sale prin botez, moment de reconfigurare lăuntrică după legea harului și, deopotrivă, gest de lepădare (și, deci, început de tămăduire) a rănii grozave, pe care firea umană o poartă în urma păcatului. În virtutea botezului, tot gestul Bisericii adresat creștinului este unul mistagogic. Există, însă, și unele gesturi teologice mai pronunțat mistagogice, în măsura în care, printr-un demers similar izomorfismului matematicii, care pune în relație două structuri complexe într-un mod în care fiecărei părți a unei structuri îi corespunde o parte similară în cealaltă structură, de o manieră în care corespondența reliefează roluri similare îndeplinite în respectivele structuri, explicațiile mistagogice reliefează analogii care-i oferă credinciosului posibilitatea intuirii lucrurilor adânci, nefamiliare, aflate dincolo de posibilitățile obișnuite de înțelegere, dar făcute accesibile prin cele familiare, curente:

*[...] sfânta Biserică a lui Dumnezeu este om, având ca suflet ieraticonul, ca minte — dumnezeiescul altar și ca trup — naosul. Astfel, ea este chip și asemănare a omului făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin naos scoate la înfățișare, ca prin trup, înțelepciunea practică; prin ieraticon, ca prin suflet, tâlmăcește cunoașterea naturală; iar prin altar, ca prin minte, străbate la cunoașterea tainică de Dumnezeu, la teologia mistică. Dar și invers, omul este o biserică tainică. Prin trup iradiază, ca printr-un naos, partea făptuitoare a sufletului în împlinirile poruncilor prin înțelepciunea practică; prin suflet, îi aduce, ca printr-un ieraticon, lui Dumnezeu, folosindu-se de rațiune în cunoașterea naturală, sensurile desprinse din simțuri, după ce a depărtat de la ele în duh tot ce-i material și necurat; iar prin minte, ca printr-un altar, cheamă tăcerea prealăudată a ascunsei și necunoscutei grăiri a Dumnezeirii, cea din adâncurile nepătrunse, prin altă tăcere, grăitoare și prea răsunătoare. Astfel, se împreună cu ea prin cunoașterea tainică de Dumnezeu, cât îi e îngăduit omului, devenind ceea ce se cuvine să devină cel ce s-a învrednicit de sălășluirea lui Dumnezeu și a fost însemnat de razele atotluminoase.*[4]

---

***Referințe:***

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul [2000], p. 11; [2] Ware [1996], p. 61; [3] Fl. Caragiu, *Cuvânt introductiv: În căutarea Rugului Aprins*, *apud* Pharos [2004], p. 19; [4] Sf. Maxim Mărturisitorul [2000], p. 18.

***A se vedea și:***

biserică, îndumnezeire, mistică.





# mister

(din gr. *mysterion* = doctrină sau ritual secret, care depășește înțelegerea umană)

**știință** **teologie** ***A se vedea:*** taină.

# mistică

(din gr. *mystikos* = tainic )

**teologie** Vorbind despre treptele vieții duhovnicești, sfântul Maxim Mărturisitorul enumeră făptuirea, contemplarea naturală și teologia mistică.[1] Teologia mistică este mărturisită astfel ca fiind etapa cea mai de sus a devenirii teologice a omului, etapa împărtășirii nemijlocite din viața lui Dumnezeu și a unirii omului cu Dumnezeu (prin lucrarea covârșitoare a harului dumnezeiesc în om). Mistica exprimă experiența concretă, personală a omului angajat pe drumul unirii cu Hristos, cel care gustă roadele „dintru înălțime", taborice, ale îndumnezeirii sale.

Într-o accepțiune mai largă, tot gestul de trăire teologică nu poate fi decât mistic:

*[...] de îndată ce manifestă Taina dumnezeiască și datele Revelației, de îndată ce se înrădăcinează în experiența eclezială și în dogma Bisericii. Pentru aceasta, în loc de a încerca să facem compatibilă taina cu așteptările noastre, ea trebuie mai curând să provoace o transformare interioară în duhul nostru, pentru a ne deschide experienței mistice. Teologia nu are ca obiect o cunoaștere abstractă despre Dumnezeu, ci pregătirea omului spre unirea cu Dumnezeu.*[2]



*Dacă în Occident, sub influența sc*
*lasticii dezvoltate în context academi*
*teologia a putut să pară mai mult discu*
*decât făptuire și să ajungă astfel întru*
*câtva ruptă de trăirea mistică, în sensu*
*pe care ortodoxia s-a străduit să i-l păs*
*treze acesteia din urmă,*

*[...] tradiția orientală nu a distins niciodată net între mistică și teologie. [...] Departe de a fi contrare, teologia și mistica se susțin și se completează reciproc. Una este imposibilă fără cealaltă: dacă experiența mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, teologia este o expresie, pentru folosul tuturor, a ceea ce poate fi experimentat de fiecare. [...] Nu există mistică fără teologie și, mai ales, nu există teologie fără mistică. Nu întâmplător, Tradiția Bisericii Orientale le-a rezervat în mod special numele de „teolog" la trei scriitori sfinți, primul fiind Ioan, cel mai „mistic" dintre cei patru evangheliști, al doilea — sfântul Grigore din Nazianz, autor al unor poeme contemplative, și al treilea — sfântul Simeon, zis „Noul teolog", cântăreț al unirii cu Dumnezeu.*[3]

Misticul este un teolog prin excelență, întrucât este acel rugător care se bucură de darul experierii harului dumnezeiesc. Este omul experienței concrete a întâlnirii cu Dumnezeu. Este experimentatorul prin excelență, adâncit în munca sa cea petrecută în laboratorul trăirii Tainei dumnezeiești și care poartă către umanitatea întreagă rezultatele cercetării sale întru cele de Sus. Teologia sa, departe de a fi intelectuală, abstractă, este expresia acelei contemplări teologice, *theoria*, înțeleasă de Părinți ca depășire a fazei prac-

***Referin***

[1] Stănil
pp. II-III

***A se vede***

îndumne

mistică [teologie]

Dacă în Occident, sub influența scolasticii dezvoltate în context academic, teologia a putut să pară mai mult discurs decât făptuire și să ajungă astfel întrucâtva ruptă de trăirea mistică, în sensul pe care ortodoxia s-a străduit să i-l păstreze acesteia din urmă,

> [...] *tradiția orientală nu a distins niciodată net între mistică și teologie.* [...] *Departe de a fi contrare, teologia și mistica se susțin și se completează reciproc. Una este imposibilă fără cealaltă: dacă experiența mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, teologia este o expresie, pentru folosul tuturor, a ceea ce poate fi experimentat de fiecare.* [...] *Nu există mistică fără teologie și, mai ales, nu există teologie fără mistică. Nu întâmplător, Tradiția Bisericii Orientale le-a rezervat în mod special numele de „teolog" la trei scriitori sfinți, primul fiind Ioan, cel mai „mistic" dintre cei patru evangheliști, al doilea — sfântul Grigore din Nazianz, autor al unor poeme contemplative, și al treilea — sfântul Simeon, zis „Noul teolog", cântăreț al unirii cu Dumnezeu.*[3]

Misticul este un teolog prin excelență, întrucât este acel rugător care se bucură de darul experierii harului dumnezeiesc. Este omul experienței concrete a întâlnirii cu Dumnezeu. Este experimentatorul prin excelență, adâncit în munca sa cea petrecută în laboratorul trăirii Tainei dumnezeiești și care poartă către umanitatea întreagă rezultatele cercetării sale întru cele de Sus. Teologia sa, departe de a fi intelectuală, abstractă, este expresia acelei contemplări teologice, *thēoria*, înțeleasă de Părinți ca depășire a fazei practice a vieții duhovnicești și ca intrare pe teritoriul inițiativei dumnezeiești prin excelență. Neînsemnând nicidecum pasivitate, nemișcare, repaos, ea duce către întunericul supraluminos al prezenței dumnezeiești, care copleșește puterea de cuprindere umană. Teologia misticului este următoare teologiei lui Moise, coborât de pe munte, care se făcuse receptaculul strălucirii slavei dumnezeiești și care dădea mărturie despre cele trăite, întâi de toate, prin lumina cu care strălucea fața care contemplase slava dumnezeiască. Mistica exprimă gestul concret al îndumnezeirii omului, cel posibil prin rugăminte de jos și putere de Sus:

> *Contrar gnozei, unde cunoașterea în sine constituie scopul gnozei, teologia creștină este întotdeauna, în ultimul rând, un mijloc, un ansamblu de cunoștințe care trebuie să servească unui scop care depășește toată cunoștința. Acest ultim scop este unirea cu Dumnezeu,* theosis, *după cum spun Părinții greci. Ajungem astfel la o concluzie ce poate părea paradoxală:* theoria *creștină ar avea un sens eminamente practic, și aceasta cu atât mai mult, cu cât este mai mistică, cu atât mai mult, cu cât vizează mai direct scopul suprem al unirii cu Dumnezeu.*[4]

---

***Referințe:***

[1] Stăniloae [1992], p. 51; [2] Lossky [2005], pp. II-III; [3] *Ibidem*, pp. 6-7; [4] *Ibidem*, p. 7.

***A se vedea și:***

îndumnezeire, teologie.

# moarte

**știință** Moartea este programată în structura organismului uman încă de la conceperea sa. Viața însăși nu e decât parcurgerea unui drum care se va finaliza, în chip necesar, cu evenimentul morții. Medicalizarea contemporană a sfârșitului vieții umane face ca astăzi să percepem evenimentul morții în sine nu ca pe un moment, ci ca pe un proces. Actul medical contemporan confirmă decesul odată cu constatarea „morții cerebrale", adică a morții creierului în integralitatea sa (trunchi cerebral, sistem limbic sau al ramificațiilor și cortex cerebral). Definirea acestui prag de degradare biologică prin protocoale medicale contemporane ajută în a constata când un om este angajat ireversibil în procesul morții, evitând astfel o inutilă menținere a sa în viață prin mijloace artificiale (ventilație artificială, hrănire și hidratare artificială).

---

*Referințe:*

[1] Breck [2001].

*A se vedea și:*

îndumnezeire.

**teologie** Hristos a înviat! — este mesajul fundamental al creștinismului. Moartea, ca degradare ireversibilă a ființei omenești, urmare a păcatului, este înfrântă în Iisus Hristos:

*Astfel, noi sărbătorim la Paști Învierea lui Hristos ca fiind ceva ce a venit și care vine încă. [...] Este un dar care schimbă radical atitudinea noastră spre orice din*





*această lume, inclusiv moartea, și care ne dă puterea să afirmăm bucuroși: moartea nu mai este! Evident, moartea este încă aici și noi o înfruntăm mereu și într-o zi va veni să ne ia. Dar aici e toată credința noastră: prin moartea Sa, Iisus Hristos a schimbat natura însăși a morții, a făcut-o o trecere, o pascha spre împărăția cerurilor, transformând tragedia tragediilor în izbânda supremă.*[2]

Cel care-și conformează viața principiilor evanghelice trece cu El prin moarte la viața veșnică, mântuire însemnând ieșire din robia păcatului și participare la viața Celui ce ființează veșnic, Dumnezeu. Momentul morții, pentru creștinul care se mântuiește, este Paștele (trecerea) către veșnicie.

*Existența noastră omenească poate fi comparată cu o carte. Majoritatea oamenilor consideră că textul real, istorisirea principală e viața pământească, iar viața viitoare — când se crede în existența ei, bineînțeles — este privită ca o simplă anexă. Atitudinea creștină autentică este exact inversă: viața de aici e doar prefața, introducerea cărții, iar viața viitoare este principalul ei conținut. Momentul morții nu e concluzia cărții, ci începutul primului capitol. Despre acest punct final, care, de fapt, este punctul de plecare, trebuie să amintim două lucruri atât de evidente, încât sunt uitate cu mare ușurință. Mai întâi, moartea e un fapt inevitabil și cert. Apoi, moartea este o taină. Trebuie, deci, s-o privim cu aceste sentimente opuse: cu sobrietate și realism pe de o parte, cu teamă și uimire pe de altă parte.*[3]

---



*Referințe:*

[2] Schmemann [1999], p. 12; [3] Ware [1996], pp. 19-20.

*A se vedea și:*

îndumnezeire.

# model

(din lat. *modulus* = măsură, mișcare regulată, machetă)

**știință**

*Conceptul de model prezintă o mare varietate de utilizări în știință. [...] Prin diversitatea de utilizări și de domenii, sensul oscilează între concret și abstract, figurare și formalism, imagine și ecuație, eșantion și etalon, realizare materială și normă abstractă.*[1]

În latinește, *modulus* desemna măsura arbitrară ce servea pentru a stabili rapor-turi de proporție între părțile unei lucrări. Când spunem *model*, putem gândi în termeni de „machetă", o materializare la diferite scări (prin micșorare, prin mărire sau respectând mărimea naturală) a unui dispozitiv arhitectural (edificiu), mecanic (navă, avion) sau de altă natură, din care nu sunt reproduse decât formele și proprietățile recunoscute ca fiind esențiale, în detrimentul detaliilor, care sunt considerate nesemnificative. Dar model este, deopotrivă, și cel teoretic, reprezentând imaginarea unei structuri (sau a unui mecanism) având ca sursă de inspirație ceea ce rezultă din evaluarea unei alte structuri, a cărei funcționare ne este familiară, respectiv cel matematic, care

*Referințe:*

[1] Schmemann [1999], p. 12; [3] Ware [1996], pp. 19-20.

*A se vedea și:*

îndumnezeire.

# model

(din lat. *modulus* = măsură, mișcare reglată, machetă)

**știință**

> *Conceptul de model prezintă o mare varietate de utilizări în științe.* [...] *Prin diversitatea de utilizări și de domenii, sensul oscilează între concret și abstract, figurare și formalism, imagine și ecuație, eșantion și etalon, realizare materială și normă abstractă.*[1]

În latinește, *modulus* desemna măsura arbitrară ce servea pentru a stabili raporturi de proporție între părțile unei lucrări. Când spunem *model*, putem gândi în termeni de „machetă", o materializare la diferite scări (prin micșorare, prin mărire sau respectând mărimea naturală) a unui dispozitiv arhitectural (edificiu), mecanic (navă, avion) sau de altă natură, din care nu sunt reproduse decât formele și proprietățile recunoscute ca fiind esențiale, în detrimentul detaliilor, care sunt considerate nesemnificative. Dar model este, deopotrivă, și cel teoretic, reprezentând imaginarea unei structuri (sau a unui mecanism) având ca sursă de inspirație ceea ce rezultă din evaluarea unei alte structuri, a cărei funcționare ne este familiară, respectiv cel matematic, care este constituit din relații abstracte pur formale și, deci, dematerializat.

Misiunea clasică a modelului în fizică a fost aceea de a facilita trecerea de la datele experimentale la formularea unei teorii, iar forța lui constă în declanșarea imaginației științifice în zone unde observația directă e dificilă sau inexistentă. Modelul necesită verificare, adecvare la realitatea observabilă prin confruntarea cu datele experimentale. Trecerea de la datele experimentale la teorie nu este implicită, întrucât orice teorie este subdeterminată de date. Coeziunea și asamblarea coerentă a datelor este parte a unui demers creator, care poate fi ușurat prin raportarea la alte structuri a căror funcționare îi este cunoscută cercetătorului și care joacă rol de model.

> *Un model poate fi construit atunci când o cantitate limitată de date este disponibilă. Tipic, datele prezintă valorile numerice ale câtorva parametri — de exemplu, presiune (P), volum (V), distanță (d) sau viteză (v) — care pot fi relaționați unul cu altul într-un model. Modelele sunt unelte ideale pentru studiul relațiilor dintre parametri.* [...] *În model, parametrii nu trebuie neapărat cuantificați. Ei pot fi indicați prin simboluri* [...].[2]

Modelul se concentrează pe câțiva parametri. Sunt, astfel, extrași din realitatea concretă a fenomenului studiat parametrii cei mai importanți, fundamentali, prin separare completă, radicală, de cei asumați a fi neimportanți și, deci, în acest context, considerați neglijabili. Această operație se numește *abstractizare*; modelul face abstracție de parametrii considerați nesemnificativi. Totodată, modelul idea-

lizează „factorii operativi" din lumea materială, cei care, în forma lor brută, ar putea fi prea complicați pentru a fi calculați; în acest fel, relațiile dintre ei devin calculabile. Această operație se numește *idealizare*. Există modele complicate, care reduc parametrii idealizați și iau în calcul factori considerați ne-neglijabili: operația se numește *factualizare*. În fine, modelul poate pune în evidență relațiile dintre parametri, iar descoperirea unor relații cu grad extins de valabilitate se numește *sistematizare*. Primele două operațiuni sunt fundamentale pentru construirea modelului și constituie fondul abilității umane de a dezvolta o înțelegere a fenomenelor din natură prin focalizarea pe anumite aspecte, semnificative, în detrimentul altora, tratate ca neglijabile. Orice model poate suferi îmbunătățiri, atât prin adăugarea unor noi parametri, cât și prin reducerea idealizării celor existenți.[3]

Întâlnim clasificări diferite ale modelelor. În general, distingem între modele conceptuale și practice, modele iconice, modele teoretice și de simulare. Friedel Weinert propune o împărțire în modele analogice, modele-scală, modele funcționale și modele structurale, ultimele subîmpărțite, la rândul lor, în cauzale și geometrice — și le explică pe fiecare în parte.

Modelele analogice își propun „să reprezinte nefamiliarul și neobservabilul în termenii familiarului și ai observabilului". Modelul sugerează că există posibile analogii între anumite elemente din sisteme cunoscute și anumite elemente din sisteme necunoscute. În acest context, analogia reușește, printr-o modalitate materială sau formală, pozitivă sau negativă, să inter-relaționeze cunoscutul cu necunoscutul. Modelele ipotetice — numite modele „ca și când" — sunt substituite prin idealizare și abstractizare. Scopul lor este să prezinte sistemul studiat ca și când el este constituit numai din parametrii și relațiile stipulate în model. Modelele-scală reprezintă obiecte din lumea reală copiate la o scară diferită, accesibilă observației umane. Modificarea scării se poate face prin mărire (cazul reprezentării structurilor din chimia organică, a structurii nucleului atomului), respectiv prin micșorare (reprezentarea globului pământesc, a sistemului solar). Modelele funcționale încearcă să scoată în evidență dependența funcțională între diverșii parametri și să permită analiza naturii acestei dependențe. În sfârșit, modelele structurale combină structuri matematice de tip algebric și topologic, în încercarea de a reprezenta structuri sau mecanisme care stau la baza unor fenomene observabile. Este cazul modelului propus de Ernest Rutherford ca urmare a experimentului de punere în evidență a schimbării de direcție a particulelor alfa în ciocnirea cu nucleul atomilor de aur. Modelele structurale se împart în cauzale și geometrice. Prin cele dintâi, se scoate în evidență un lanț cauzal între sisteme neobservabile și fenomene observabile. De exemplu, Pasteur arăta că bolile au la bază intervenția unor structuri neobservabile cu ochiul liber, de tipul microorganismelor. În ceea ce privește modelele geometrice, o imagine geometrică poate genera o înnoită înțelegere a unei structuri din lumea reală. De exemplu, desenul geometric al conurilor de lumină oferit de Minkowski în sistemul său a generat o nouă propunere de înțelegere a universului. La acestea se adaugă și acele entități pe care Gerald Holton le numește





*themata*[4] și care reprezintă niște presupoziții tematice nefalsificabile, care dominâ gândirea anumitor fizicieni. Acestea sunt considerate de Friedel Weinert modele conceptuale.

În fizica clasică, modelul oferă vizualizare. Ian Barbour identifică trei caracteristici generale[5] ale modelelor teoretice: analogia, contribuția la extinderea teoriilor, inteligibilitatea modelelor ca unitate. Să exemplificăm pentru fiecare în parte. Într-un domeniu nou, pot fi postulate entități care să aibă proprietățile unor entități familiare (analogie pozitivă) sau proprietăți diferite de cele ale entităților cunoscute (analogie negativă).[6] Analogia între mișcarea electronilor din atomul înțeles după modelul lui Niels Bohr și mișcarea planetelor în jurul Soarelui poate fi un astfel de exemplu. Analogia pozitivă ține de faptul că ne putem imagina o entitate centrală, nucleu, respectiv soare, în jurul căreia se mișcă în cercuri concentrice, pe orbite diferite, electronii, respectiv planetele. Modelul comportă, însă, limitări. Analogia negativă poate să sublinieze distincțiile: mișcarea electronilor în atom are loc conform legilor mecanicii cuantice — electronii trebuie reprezentați nu ca niște bilițe pe orbite, ci ca nori electronici de diferite forme, iar cea a planetelor poate fi descrisă destul de riguros prin legile mecanicii clasice. Forțele electrice de interacțiune dintre electroni și nucleu sunt de $10^{39}$ ori mai puternice decât forța de gravitație. Apoi, electronii se resping unii pe alții, în timp ce planetele se atrag.

Modelele contribuie la extinderea teoriilor în măsura în care exercită influență dincolo de intervalul dintre enunțarea teoriei și transpunerea ei în ecuații:

*thêmata*[4] și care reprezintă niște presupoziții tematice nefalsificabile, care domină gândirea anumitor fizicieni. Acestea sunt considerate de Friedel Weinert modele conceptuale.

În fizica clasică, modelul oferă vizualizare. Ian Barbour identifică trei caracteristici generale[5] ale modelelor teoretice: analogia, contribuția la extinderea teoriilor, inteligibilitatea modelelor ca unitate. Să exemplificăm pentru fiecare în parte. Într-un domeniu nou, pot fi postulate entități care să aibă proprietățile unor entități familiare (analogie pozitivă) sau proprietăți diferite de cele ale entităților cunoscute (analogie negativă).[6] Analogia între mișcarea electronilor din atomul înțeles după modelul lui Niels Bohr și mișcarea planetelor în jurul Soarelui poate fi un astfel de exemplu. Analogia pozitivă ține de faptul că ne putem imagina o entitate centrală, nucleu, respectiv soare, în jurul căreia se mișcă în cercuri concentrice, pe orbite diferite, electronii, respectiv planetele. Modelul comportă, însă, limitări. Analogia negativă poate să sublinieze distincțiile: mișcarea electronilor în atom are loc conform legilor mecanicii cuantice — electronii trebuie reprezentați nu ca niște biluțe pe orbite, ci ca nori electronici de diferite forme, iar cea a planetelor poate fi descrisă destul de riguros prin legile mecanicii clasice. Forțele electrice de interacțiune dintre electroni și nucleu sunt de $10^{39}$ ori mai puternice decât forța de gravitație. Apoi, electronii se resping unii pe alții, în timp ce planetele se atrag.

Modelele contribuie la extinderea teoriilor în măsura în care exercită influență dincolo de intervalul dintre enunțarea teoriei și transpunerea ei în ecuații:



> *Un model bun [...] nu este o structură temporară, ci o continuă sursă prolifică de idei, fără sfârșit, pentru posibile extensii și modificări. Ca o metaforă poetică, el oferă sugestii pentru explorarea unui nou domeniu. Un model structural poate să se schimbe pe măsură ce progresează cercetarea [...], dar, de asemenea, demonstrează continuitate pe măsură ce modelul original este extins.*[8]

Modelul este portabil în măsura în care aplicabilitatea lui se extinde la noi domenii:

> *Modelul biliardului a fost cel ce a sugerat în ce fel teoria cinetică a gazelor poate fi aplicată la difuzia gazelor. [...] Mai mult, modelul a fost crucial pentru modificarea teoriei. Gazele sub presiune înaltă se manifestă diferit de legile lui Boyle. Această comportare a putut fi acoperită cu ajutorul unui model revizuit (sfere elastice cu volum finit și forțe de atracție), care pornește de la modelul jocului de biliard simplu, dar care n-ar fi putut fi dezvoltat fără ajutorul lui.*[9]

Inteligibilitatea modelelor ca unitate se manifestă prin faptul că modelul, fiind o reprezentare mentală și propunând o viziune unitară, se arată adesea mai fertil decât un set de ecuații, și aceasta întrucât apelează la structuri de gândire mai ample, prin care se poate discerne atât global, holistic, cât și prin descompunere în părți componente, atât intuitiv, cât și analitic.

Un fapt cu totul remarcabil îl constituie utilizarea modelului în fizica secolului XX. Noua fizică asociază, în mod fundamental, modelul cu înțelegerea, făcându-se astfel trecerea de la conceptul

de model generator de teorie la cel de teorie generatoare de model, în vederea aprofundării acesteia. Astfel, Maxwell și Hertz statuează ca principal vehicul al înțelegerii fizice modelul științific, iar, pentru Erwin Schrödinger, sarcina înțelegerii e legată în mod intim de „abilitatea umană de a construi modele conceptuale". Pentru Einstein,

*[...] înțelegerea în fizică este câștigată atunci când sunt disponibile modelele potrivite. Modelele potrivite trebuie să fie compatibile cu evidența. Raportarea structurii modelului la datele empirice trebuie să fie fezabilă și justificabilă.*[10]

În acest context, nu mai e de mirare că unii fizicieni contemporani, precum fizicianul și filosoful James Cushing, insistă în sensul distingerii între explicare și înțelegere. Dacă înțelegerea e asociată cu abilitatea de a construi un model, explicația este văzută ca o derivare simplă de propoziții particulare, pornindu-se de la legi generale. Teoria generează astfel explicație, în timp ce modelul generează înțelegere.

---

***Referințe:***

[1] Hourya Sinaceur, *Modèle* (*Model*), *apud* Lecourt [1999], p. 649. [2] Weinert [2005], p. 84; [3] *Ibidem*, pp. 84-85; [4] Holton [1978]; [5] Barbour [1997], pp. 116-117; [6] *Ibidem*, p. 116; [7] *Ibidem*, p. 118; [8] Daniel Parrochia, *L'Expérience dans les sciences. Modèles et simulation* (*Experiența în științe. Modele și simulare*), *apud* Michaud [2000], p. 193; [9] Barbour [1997], p. 116; [10] Weinert [2005], pp. 4, 80, 84.

***A se vedea și:*** concept, înțelegere, teorie.





**teologie** Dacă, pentru științe, modelul îndeplinește întotdeauna o „funcție de mediator între un câmp teoretic, a cărui interpretare este, și un câmp empiric a cărui formalizare este", „dubla sa față abstract/concret" făcându-l „capabil să îndeplinească dublul rol, de ilustrare și de dovadă, pe de o parte, de paradigmă și suport de analogii, pe de altă parte"[11], în teologie, modelul propune, înainte de toate, o mediere între două realități cel mai adesea distincte din punct de vedere ontologic. Teologia folosește conceptul de model în sens de arhetip, de prototip, de canon, de paradigmă — și realitatea desemnată de acesta servește ca punte de legătură între două niveluri de realitate diferite, cel dumnezeiesc și cel omenesc. Cele două tipuri de model, științific și teologic, se exprimă ca instrumente de mediere cu structuri diferite, adaptate nevoilor și competențelor specifice fiecărui demers în parte. În științe, modelul este în principiu impersonal, mai curând imagine intelectuală sau entitate fizică decât persoană — și este firesc să fie așa, în măsura în care știința este preocupată să ofere niște reprezentări ale realității, iar, prin intermediul modelelor, se caută ușurarea gestului de reprezentare și de înțelegere. Evident, într-un sens mai larg, modelul personal — omul de știință — există, însă, discutând strict în interiorul demersului specific științei, de investigare rațională a realității, modelul este, înainte de toate, un instrument de lucru, unul impersonal. Pe de altă parte, însă, teologia creștină, având în centrul preocupărilor ei un *savoir-faire* al vieții omenești, un *savoir-vivre* luat după modelul vieții dumnezeiești și prin împărtășire din ea, și presupunând o devenire existențială întru persoană, pune accentul, în primul



rând, pe modelul-persoană. Modelul de referință creștin îl constituie persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, omul-Dumnezeu, modelul dumnezeiesc de om, omul așa cum Și l-a dorit Dumnezeu și referința absolută față de care omul se raportează în a împlini gestul de ființare. Nu este mai puțin adevărat că putem decela în teologie structuri ce funcționează similar modelului din științe: printr-o funcționare de tip analogic, ele permit exprimarea celor ce țin de realitatea dumnezeiască într-o formă cât mai accesibilă înțelegerii omenești. Parabolele Mântuitorului sunt astfel de exemple.

Problema gestului de reprezentare în spațiul interiorității umane este vitală atât în științe, cât și în teologie. Am văzut că, în științe, Maxwell și Hertz statuează ca principal vehicul al înțelegerii fizice modelul științific, iar Schrödinger și Einstein văd sarcina înțelegerii ca fiind legată de posibilitatea de a confecționa modele apropriate. Înțelegerea teologică venind ca urmare a gestului de împărtășire din realitatea Celui reprezentat, corecta reprezentare echivalează cu posibilitatea întâlnirii cu Cel reprezentat, gest iconic având consecințe imediate la nivel de ființare:

*Toată experiența vieții mele, din anul tinereților până la bătrânețe, m-a condus către o limpede viziune: că felul în care ne reprezentăm mental Întâiia Ființă, pe Dumnezeul cel Fără de Început, se răsfrânge în toate manifestările vieții noastre*[12];

*Orice schimbare în viziunea noastră mentală a Începutului celui fără de început, a Principiului a tot ce există, aduce neapărat cu sine o schimbare corespunzătoare*

model [teologie]

rând, pe modelul-persoană. Modelul de referință creștin îl constituie persoana divino-umană a lui Iisus Hristos, omul-Dumnezeu, modelul dumnezeiesc de om, omul așa cum Și l-a dorit Dumnezeu și referința absolută față de care omul se raportează în a împlini gestul de ființare. Nu este mai puțin adevărat că putem decela în teologie structuri ce funcționează similar modelului din științe: printr-o funcționare de tip analogic, ele permit exprimarea celor ce țin de realitatea dumnezeiască într-o formă cât mai accesibilă înțelegerii omenești. Parabolele Mântuitorului sunt astfel de exemple.

Problema gestului de reprezentare în spațiul interiorității umane este vitală atât în științe, cât și în teologie. Am văzut că, în științe, Maxwell și Hertz statuează ca principal vehicul al înțelegerii fizice modelul științific, iar Schrödinger și Einstein văd sarcina înțelegerii ca fiind legată de posibilitatea de a confecționa modele apropriate. Înțelegerea teologică venind ca urmare a gestului de împărtășire din realitatea Celui reprezentat, corecta reprezentare echivalează cu posibilitatea întâlnirii cu Cel reprezentat, gest iconic având consecințe imediate la nivel de ființare:

> *Toată experiența vieții mele, din anul tinereților până la bătrânețe, m-a condus către o limpede viziune: că felul în care ne reprezentăm mental Ființa, pe Dumnezeul cel Fără de Început, se răsfrânge în toate manifestările vieții noastre*[12];
>
> *Orice schimbare în viziunea noastră mentală a Începutului celui fără de început, a Principiului a tot ce există, aduce neapărat cu sine o schimbare corespunzătoare în simțirile, gândurile, faptele și reacțiile noastre la tot ce ne înconjoară*[13].

Dacă, în cazul științei, spre deosebire de fenomenul fizic la care face referință, modelul este mai ușor manipulabil, el sintetizând doar acele aspecte controlabile de către observator din ansamblul celor existente real în natură, în acest fel mintea umană putându-se afla în fața unor probleme mai simple decât cele ale lumii fizice concrete și, deci, mai ușor rezolvabile, modelul teologic este unul iconic, este o deschidere de tip fereastră, prin care pătrunde lumina de dincolo aici. În virtutea acestei lumini, omul primește înțelegere.

Modelele științifice, indiferent dacă sunt teoretice, conceptuale, matematice sau experimentale, toate au în comun un principiu de funcționare de tip analogic:

> *[…] enunțarea teoriilor sau a legilor subînțelege formula „totul se întâmplă ca și cum". Newton a folosit-o în mod explicit la enunțarea legii gravitației universale. Mai târziu, observarea mișcărilor planetei Mercur a arătat că aceasta nu se supunea pe de-a întregul. În consecință, Einstein a înlocuit enunțul newtonian cu un enunț bazat pe un principiu totalmente diferit:* totul se întâmplă ca și cum [subl. n.] *spațiul ar fi deformat de prezența materiei, planetele urmând traiectorii determinate de curbura unui astfel de spațiu. Dar legea lui Newton rămâne, în continuare, o excelentă aproximare. În limbajul științific modern, „totul se întâmplă ca și cum" se numește model.*[14]

Dar nu este și analogia, oare, prezentă în gestul teologic?

*[…] Asemănatu-s-a împărăția cerurilor omului împărat care a voit să se socotească cu slugile sale […] (Matei, 18, 23). […] Împărăția cerurilor este asemenea unui om stăpân de casă, care a ieșit dis-de-dimineață ca să tocmească lucrători pentru via sa […] (Matei, 20, 1). […] Împărăția cerurilor asemănatu-s-a omului împărat, care i-a făcut nuntă fiului său […] (Matei, 22, 2). […] Împărăția cerurilor se va asemăna cu zece fecioare care, luându-și candelele, au ieșit în întâmpinarea mirelui […] (Matei, 25, 1) [subl. n.].*

După cum, în științe, modelele analogice își propun „să reprezinte nefamiliarul și neobservabilul în termenii familiarului și ai observabilului", parabolele, imaginile sau conceptele cu valoare de simbol, icoana, toate acestea sunt expresia unui gest similar, țintind la cunoașterea „necunoscutului" (realitatea dumnezeiască) prin medierea unor imagini și concepte familiare provenite din viața de zi cu zi. De exemplu, prin intermediul parabolelor, pe baza unei structuri cunoscute, decelată din realitatea materială imediată ori familiară — împărat, stăpân, fecioare, etc —, este reprezentată o „structură" necunoscută, în cazul de față ceva ce ține de realitatea dumnezeiască — „Împărăția cerurilor". Teologia, funcționând pe verticală, nu poate concepe un model ca spre a fi fertilă exclusiv în planul gândirii, fiind o structură intelectuală imaginată ci, mai curând, o structură comună vieții concrete, deci existentă deja, dar pe care inspirația produsă de har o aduce în atenție, relevându-i un înțeles duhovnicesc. Parabolele Mântuitorului îi oferă creștinului o sursă inepuizabilă de înțelegere, cu condiția ca harul lui Dumnezeu, care le este cheie, să-i dezvăluie doritorului de înțelegere înțelesurile necesare. Astfel, de exemplu, gestul utilizării parabolei nu privește exclusiv compartimentul minții, ci este o lucrare a minții ajutate cu putere de Sus. Deopotrivă, parabola care face apel la simbol și simbolul însuși pot juca rolul modelelor analogice (Hristos Se numește pe Sine „ușă către Împărăția cerurilor", sau îi numește pe apostoli „pescari de oameni"; sfântul Ioan Scărarul numește „scară" drumul desăvârșirii creștine), după cum icoana presupune o întâlnire la nivel de imagine cu nevăzutul, neprocipunând „întemnițarea" infinitului în finit, *iconicul* este o expresie a întregii manifestări teologice a omului. De exemplu, teologia omenească nu este altceva decât icoana adevăratei teologii, pe care Hristos, Fiu al Omului și Fiu al lui Dumnezeu, i-o aduce lumii prin Întruparea, Propovăduirea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea Sa. Modelul teologiei umane este, prin excelență, teologia trăită de Hristos. Teologia ne învață chipul în care Dumnezeu binevoiește să fie cunoscut și iubit. Și, când spunem chipul, nu ne referim la concepte, ci, mai curând, la o devenire umană într-un anume duh de înțelegere și de participare. Aceasta întrucât teologia cea mai profundă, mistica, este vederea lui Dumnezeu. Ortodoxia este o dimensiune intrinsecă a teologiei, este darul cel mai de preț, întrucât exprimă condițiile de rigoare necesare unei autentice experiențe a întâlnirii dintre om și Dumnezeu, cu alte cuvinte, „a-L vedea pe Dumnezeu precum este"[15].

René Thom observa că „modelul științific are un câmp de aplicație ce depășește de departe știința și înglobează practici





de ajustare a mijloacelor față de scopurile și dorințele noastre"[16]. În teologie, modelul participă la calibrarea trăirii omului prin acel „acord fin", care ține de inspirația dată de har și care-l face pe om să trăiască duhovnicia, adică viața în Duh.

---

*Referințe:*

[11] Hourya Sinaceur, *Modèle* (*Model*), *apud* Lecourt [1999], p. 651; [12] Sofronie [2003], p. 19; [13] *Ibidem*, p. 76; [14] Jean Kovalevsky, *Science et Religion* (*Știință și Religie*), în *Convergences* [2000], pp. 22-23; [15] Sofronie [2005]; [16] Hourya Sinaceur, *art.cit.*, *ibidem*, p. 649.

*A se vedea și:* teorie.

## modern/modernitate

**știință**

*În prima jumătate a secolului XIX, a apărut o sciziune ireversibilă între modernitate în sens de etapă în istoria civilizației occidentale — rod al progresului științific și tehnologic, al revoluției industriale, al valului de schimbări economice și sociale produse de capitalism — și modernitate în sensul de concept estetic. În privința celei dintâi, […] doctrina progresului, încrederea în posibilitățile benefice ale științei și tehnologiei, preocuparea pentru timp (un timp măsurabil, un timp care se cumpără și se vinde și care are, deci, ca orice altă marfă, un echivalent calculabil în bani), cultul rațiunii, idealul de libertate definită în contextul unui umanism abstract, dar și orientarea către pragma-*

să-i dezvăluie doritorului
țelesurile necesare. Astfel,
stul utilizării parabolei nu
v compartimentul minții,
a minții ajutate cu putere
rivă, parabola care face
simbolul însuși pot juca
nalogice (Hristos Se nu-
șă către Împărăția ceru-
ește pe apostoli „pescari
ul Ioan Scărarul numeș-
l desăvârșirii creștine),
presupune o întâlnire
e cu nevăzutul, nepro-
rea" infinitului în finit,
bil. Însă, în sens larg,
sie a întregii manifes-
nului. De exemplu,
nu este altceva decât
logii, pe care Hristos,
u al lui Dumnezeu,
Întruparea, Propo-
a, Învierea și Înălța-
logiei umane este,
ia trăită de Hristos.
nipul în care Dum-
ie cunoscut și iubit.
ul, nu ne referim la
ând, la o devenire
duh de înțelegere
ta întrucât teologia
tica, este vederea
xia este o dimen-
ziei, este darul cel
xprimă condițiile
i autentice expe-
om și Dumnezeu,
ea pe Dumnezeu

ă „modelul știin-
ație ce depășește
lobează practici



de ajustare a mijloacelor față de scopurile și dorințele noastre"[16]. În teologie, modelul participă la calibrarea trăirii omului prin acel „acord fin", care ține de inspirația dată de har și care-l face pe om să trăiască duhovnicia, adică viața în Duh.

---

*Referințe*:

[11] Hourya Sinaceur, *Modèle* (*Model*), *apud* Lecourt [1999], p. 651; [12] Sofronie [2003], p. 19; [13] *Ibidem*, p. 76; [14] Jean Kovalevsky, *Science et Religion* (*Știință și Religie*), în *Convergences* [2000], pp. 22-23; [15] Sofronie [2005]; [16] Hourya Sinaceur, *art.cit.*, *ibidem*, p. 649.

*A se vedea și*: teorie.

## modern/modernitate

**știință**

*În prima jumătate a secolului XIX, a apărut o sciziune ireversibilă între modernitate în sens de etapă în istoria civilizației occidentale — rod al progresului științific și tehnologic, al revoluției industriale, al valului de schimbări economice și sociale produse de capitalism — și modernitate în sensul de concept estetic. În privința celei dintâi, […] doctrina progresului, încrederea în posibilitățile benefice ale științei și tehnologiei, preocuparea pentru timp (un timp măsurabil, un timp care se cumpără și se vinde și care are, deci, ca orice altă marfă, un echivalent calculabil în bani), cultul rațiunii, idealul de libertate definită în contextul unui umanism abstract, dar și orientarea către pragmatism, către cultul acțiunii și al succesului […] au fost susținute și promovate drept valori-cheie ale civilizației triumfătoare de către clasa mijlocie. Dimpotrivă, cealaltă modernitate, […] modernitatea culturală este respingerea deschisă a modernității burgheze.*[1]



Referindu-ne la cea dintâi, al cărei sens îl evocăm prin conceptul de modernitate în întreaga lucrare de față ca fiind relevant pentru a înțelege raporturile dintre gândirea științifică și cea tradițională, religioasă, remarcăm că modernitatea se traduce printr-o schimbare de paradigmă față de viziunea medievală, scolastică, printr-o nouă manieră de exercitare a rațiunii:

> *Îndoiala sistematică și claritatea exprimării sunt considerate caracteristicile de bază ale gândirii moderne. Ele apar pentru prima oară și în mod tipic la filosoful francez René Descartes. […] Ca să ajungă la acele fundamente pe care se poate construi cunoașterea sigură (independent de dogme, de filosofia tradițională, de educație ș.a.m.d.), Descartes se orientează după procedeele matematicii. […] Premisa cunoașterii este procedeul metodic.*[2]

Deopotrivă, metoda modernității face loc, prin intermediul lui Galilei și al lui Newton, unor concepte noi (distanță, timp etc.), prin care se poate produce trecerea de la estimările calitative ale științelor scolasticii la caracterul măsurabil și cuantificabil al investigației oferite de științele moderne. Istoricii culturii nu se sfiesc să vadă în revoluția modernității o „ceartă între antici și moderni", care-și are rădăcinile în:

*[…] disputele filosofico-științifice din secolele XVI-XVII, care au condus la eliberarea rațiunii nu numai de tirania scolasticii medievale, ci și de cătușele la fel de restrictive impuse de ideologia renascentistă față de antichitatea clasică […] condamnă antichitatea — sau, mai degrabă, venerarea ei oarbă — pentru sterilitate în domeniul gândirii, iar, în științe, pentru lipsa generală de metode adecvate.*[3]

Modernitate înseamnă și

*[…] distanțarea și chiar îndepărtarea de autorități ca Biserica, statul, metafizica, de tradiție în general; singura autoritate recunoscută este rațiunea (ratio).*[4]

Omul epocii moderne este autonom, nesigur, autarhic.[5]

---

*Referințe:*

[1] Călinescu [1995], p. 46; [2] Fürst – Trinks [1997], p. 62; [3] Călinescu [1995], p. 32; [4] Fürst – Trinks [1997], p. 61; [5] *Ibidem.*

*A se vedea și:*

postmodernitate (postmodernism), rațiune/raționalitate/raționalism.

## morală

**teologie** Încă din Antichitate, asistăm la emergența cugetării de tip „filosofie morală", aceasta reprezentând căutarea la nivel de comportament uman, care îndeplinește reperele unei axiologii (scări a valorilor umane). Diferența între teologia morală creștină și filosofia morală constă în antropologia diferită, pe care o au la bază cele două. Spre deosebire de orice filosofie, care se raportează la un sistem de valori construit intelectual, teologia morală îl raportează pe om la modelul dumnezeiesc care este Hristos, cerându-i omului făptuirea care să ducă la asemănarea cu El.

Dacă lumea academică ortodoxă contemporană cunoaște o disciplină teologică numită morală, care

*[…] expune condițiile vieții morale creștine (legea morală, conștiința și libertatea), cum și doctrina, în forma analitică, despre păcate și virtuți*[1],

această expunere nu poate fi disociată de studiul la nivel de trăire a spiritualității ortodoxe, care privește

*procesul înaintării creștinului pe drumul desăvârșirii în Hristos, prin curățirea de patimi și prin dobândirea virtuților.*[2]

Astfel că,

*[…] în lumina spiritualității ortodoxe, morala creștină nu mai apare ca o simplă îndeplinire a unor datorii impuse de poruncile lui Dumnezeu, datorii care, în viața aceasta, nu-l duc nicăieri, ci îi asigură doar mântuirea ca răsplată viitoare. Creștinul crește în Dumnezeu încă din cursul vieții acestuia, căci împlinirea acestor porunci efectuează o transformare treptată în ființa lui, sau o umplere a lui de prezența lucrătoare a lui Dumnezeu.*[3]

Teologia este departe de a putea fi limitată la o morală, deși poate fi identificată prin raportare la filosofie și această dimensiune a sa. Teologia este fundamental înviere în Hristos, adică intrare *sub* „legea harului", care este gustarea libertății în duh de care se bucură cei ce devin fii ai lui Dumnezeu prin înfierea harului. Morala creștină privește, în fapt, nu împlinirea unui set de reguli, care, oricât de avansate „moralmente" ar fi, rămân infinit minuscule față de măreția și demnitatea chemării adresate de Dumnezeu omului, de devenire progresivă întru „îndumnezeirea" sa. Dacă morala filosofică îl îmbunătățește pe om prin competențe omenești, teologia îl duce la

ficată prin raportare la filosofie și această dimensiune a sa. Teologia este fundamental înviere în Hristos, adică intrare sub „legea harului", care este gustarea libertății în duh de care se bucură cei ce devin fii ai lui Dumnezeu prin înfierea harului. Morala creștină privește, în fapt, nu împlinirea unui set de reguli, care, oricât de avansate „moralmente" ar fi, rămân infinit minuscule față de măreția și demnitatea chemării adresate de Dumnezeu omului, de devenire progresivă întru „îndumnezeirea" sa. Dacă morala filosofică îl îmbunătățește pe om prin competențe omenești, teologia îl duce la



îndumnezeire, care reprezintă participare la viața pe care Însuși Dumnezeu, „Tatăl nostru", o trăiește.

---

***Referințe:***

[1] Stăniloae [1992], p. 5; [2] *Ibidem*; [3] *Ibidem*.

***A se vedea și:*** etică, spiritualitate.

## multidisciplinaritate

***A se vedea:*** pluridisciplinaritate.

# natură

**știință**

Referindu-ne la natură, o înțelegem ca fiind

*[…] lumea materială organică și anorganică. În sens obiectiv, Natura nu este un produs uman. Dar, într-un sens simbolic, Natura este o creație a înțelegerii umane. În interacțiune cu lumea materială și în căutarea lor de a putea înțelege modul în care aceasta funcționează, oamenii conceptualizează Natura. Modelele, teoriile și legile sunt rezultatul. Ele reflectă într-o formă simbolică ceea ce epocile succesive au înțeles prin* natură.[1]

Grecii antici aveau o viziune „organismică" asupra naturii, în măsura în care îi atribuiau materiei „brute" funcții intrinseci, similare celor ce caracterizează funcționarea organelor într-un organism. Obiectele fizice posedau tendințe naturale, care le făceau să acționeze după legi care corespundeau naturii lor intime (esenței) și împlinirii rațiunii, *logos*-ului lor — a se vedea teologia sfântului Maxim Mărturisitorul, care va trata teologic această perspectivă, relaționând obiectele lumii la Rațiunea supremă, Logosul-Hristos. Universul era divizat între cele de jos, grosiere (pământul) și cele de sus, elevate (sfera cerului, cuprinzând astrele, planetele cu mișcări circulare — simbol al perfecțiunii, soarele, luna), între cele două manifestându-se o diferență de ordin calitativ. În urma revoluției științifice, care marchează începutul modernității, în special prin lucrările lui Copernic și Newton (prin care se dezvoltă mecanica), asistăm la emergența unei viziuni mecaniciste asupra naturii. Natura apare ca un uriaș ceasornic, care, odată pornit de Creator, funcționează după legi precise. Termenul *precis* marchează trecerea de la conceptele calitative ale Antichității la cele cantitative ale modernității (materia și mișcarea fiind cele fundamentale). Dispare diferența calitativă: universul întreg este structurat din aceleași elemente care corespund, ca funcționare, acelorași legi. Este pusă în evidență relația dintre diferitele componente ale sistemului — vorbim (începând cu Laplace) de cauzalitate și de determinism. Kant va vedea în natură, înainte de toate, conexiuni după reguli precise, după legi ale naturii.[2]

În fine, revoluția fizicii provocată de fizica cuantică determină emergența unei noi categorii de concepte. Odată cu Maxwell, Faraday și Hertz, este propusă o nouă imagine asupra naturii — observa Einstein (*Evoluția fizicii*, 1938). Noua viziune asupra naturii se va structura înlocuind conceptele fizicii clasice (materie, mișcare, timp, spațiu) cu altele noi, netraductibile în limbajul fizicii clasice (discontinuitate, incertitudine, non-localitate, dilatarea timpului, contracția distanței), dându-le noi valențe celor vechi (cauzalitate, natură, timp), respectiv redefinind concepte vechi (determinism, simultaneitate, timp și spațiu absolute).[3] Teoria relativității înlocuiește „particula ca unitate fundamentală cu evenimentul în spațiu-timp". Energia este relaționată cu masa (prin celebra formulă $E = mc^2$). Noua natură poate fi gândită acum în termenii spațiului și ai timpului, ai energiei, ai informației.







*Referințe:*

[1] Weinert [2005], p. 75; [2] *Ibidem*, pp. 9-62; [3] *Ibidem*, p. 77.

*A se vedea și:*

cuantic, cunoaștere, energie, spațiu-timp.

**teologie** Viziunea Sfinților Părinți asupra naturii nu se manifestă atât la nivel de reprezentare (lăsat în sarcina științelor și a filosofiilor), cât mai ales de interpretare. Cu alte cuvinte, datele scripturistice și Tradiția nu au misiunea de a oferi o înțelegere a lumii la nivel fenomenologic, ci sunt gesturi de teologie, de evidențiere a lucrării dumnezeiești în creația întreagă. În sensul acesta, conceptul teologic de natură/cosmos face trimitere, înainte de toate, la cel de creație.

Deopotrivă, conceptul de „natură" poate fi întâlnit în teologie și în accepțiunea (importată din filosofie) de *ousia* — fire-substanță, concept care trimite la ideea despre ceea ce este în sine obiectul cunoașterii. Utilizarea sa necesită, însă, o deosebită prudență, mai ales în ceea ce privește dogmele Bisericii, cea trinitară și cea hristologică, date fiind încărcătura filosofică și, deci, polisemia termenului.

*A se vedea și:*

înțelegere, teologie.

# nedeterminare (cuantică)

**știință** Termenul se impune în gândirea științifică a secolului *XX*, în urma formulării de către Werner Heisenberg a princi-

*Referințe:*

[1] Weinert [2005], p. 75; [2] *Ibidem*, pp. 9-62; [3] *Ibidem*, p. 77.

*A se vedea și:*

cuantic, cunoaștere, energie, spațiu-timp.

**teologie** Viziunea Sfinților Părinți asupra naturii nu se manifestă atât la nivel de reprezentare (lăsat în sarcina științelor și a filosofiilor), cât mai ales de interpretare. Cu alte cuvinte, datele scripturistice și Tradiția nu au misiunea de a oferi o înțelegere a lumii la nivel fenomenologic, ci sunt gesturi de teologie, de evidențiere a lucrării dumnezeiești în creația întreagă. În sensul acesta, conceptul teologic de natură/cosmos face trimitere, înainte de toate, la cel de creație.

Deopotrivă, conceptul de „natură" poate fi întâlnit în teologie și în accepțiunea (importată din filosofie) de *ousia* — fire-substanță, concept care trimite la ideea despre ceea ce este în sine obiectul cunoașterii. Utilizarea sa necesită, însă, o deosebită prudență, mai ales în ceea ce privește dogmele Bisericii, cea trinitară și cea hristologică, date fiind încărcătura filosofică și, deci, polisemia termenului.

*A se vedea și:*

înțelegere, teologie.

## nedeterminare (cuantică)



**știință** Termenul se impune în gândirea științifică a secolului XX, în urma formulării de către Werner Heisenberg a principiului omonim. Cutremurul epistemologic provocat de principiul de nedeterminare a lui Heisenberg se explică prin faptul că acesta răspundea, din interiorul demersului științific, unei așteptări pe care fizica clasică o socotea legitimă și care, în fond, avea să se arate nemăsurată și nejustificată: posedând o cunoaștere suficientă a condițiilor inițiale ale unui sistem fizic (în termenii poziției și ai vitezei în spațiu) se poate determina integral evoluția acestuia. Este vorba de determinismul profesat de Galilei, Newton sau Laplace. Heisenberg arată, însă, că, dacă în fizica clasică avem un sistem de puncte materiale aflat într-un câmp de forțe, în care este respectat principiul conservării energiei (fiecare punct material este considerat separat de celelalte, având viteza și poziția sa, care pot fi măsurate în orice situație), în noua fizică (adaptată studiului „infinitului mic"), poziția și viteza punctului material nu pot fi măsurate simultan:

> *Heisenberg a reușit să demonstreze că acest lucru nu este posibil, și anume nu din motive tehnice (ar fi, deci, posibil în viitor, când tehnica va mai avansa), ci din motive principiale. Căci, cu cât se poate determina mai exact una dintre dimensiuni (de exemplu, spațiul în care se află o componentă), cu atât este mai inexactă determinarea celorlalte dimensiuni, în acest caz a impulsului (impuls = masă × viteză); o determinare foarte exactă a timpului nu permite, la rândul ei, determinarea exactă a energiei. Atâta timp cât nu se putea dispune de metode de determinare foarte exacte, asemenea relații nu puteau fi constatate. În momentul în care s-a intrat, însă, în domeniul dimensiunilor*

*mici (fizica nucleară, fizica particulelor elementare), s-a demonstrat că tocmai aceste instrumente necesare la determinarea anumitor fenomene influențează aceste particule, făcând imposibilă, în principiu, o determinare exactă.*[1]

În fizica cuantică, observatorul influențează experimentul. Mai mult, punctul material însuși nu poate fi gândit ca fiind independent, „decuplat" de restul punctelor materiale ale sistemului; el este considerat ca având potențialitatea de a se găsi simultan în toate punctele din sistemul de referință din care face parte. Este o viziune care presupune imposibilitatea de a mai „izola" fragmente de realitate. În consecință, este neviabilă cunoașterea fracționară, fragmentată, cum era cazul fizicii clasice. Epistemologia teoriei cuantice implică dezvoltarea unei cunoașteri unificate, relația dintre întreg și parte fiind strânsă și dinamică.[2]

Consecințele noii epistemologii vor ieși treptat la lumină. Heisenberg însuși, negând posibilitatea enunțată de fizica clasică, de a afirma că, „dacă cunoaștem prezentul cu certitudine, putem calcula viitorul" unui sistem, se referea la inconsistența premisei din enunțul precedent — în fond, nu putem ști prezentul „cu certitudine" — și nu intenționa, precum Niels Bohr, să admită că „teoria cuantică introduce în fizică domnia incertitudinii". Va fi, mai curând, rolul unor cugetători din domeniul filosofiei științelor de a extinde consecințele gestului de natură științifică spre un gest de cugetare filosofică, subliniind că

*[…] orice fizician, chiar clasic, de îndată ce experimentează cu instrumente care*





*nu sunt altceva decât „teorii materializate", modifică obiectul observației (Gaston Bachelard)*[3],

respectiv:

*[…] ar fi contradictoriu să putem prezice printr-un demers științific dezvoltarea științifică a cunoștințelor noastre. Dacă viitorul este parțial deschis, și doar anumite potențialități prezente sunt realizate, trebuie statuată o „nedeterminare metafizică" (Karl Popper)*[4].

Bernard d'Espagnat arată că cercetările din fizica cuantică subliniază faptul că realitatea fizică nu poate fi explicitată definitiv printr-o teorie fizică. El introduce termenul de *real acoperit*, care exprimă limitele cunoașterii științifice.

*Acest real acoperit depășește în parte posibilitățile inteligenței umane. […] Pe de altă parte, știința este cea care ne învață raportul cu realul. Însă informația pe care ne-o furnizează este limitată în structurile sale generale și, deci, nu poate fi concepută ca fiind exhaustivă.*[5]

Cercetarea din fizica cuantică permite intuirea substratului profund al materiei, fără să pretindă că epuizează printr-un demers analitic natura rațiunilor ultime ale materiei. Ontologia fizicii cuantice este una relațională, depășind concepțiile materialiste despre lume și afirmând relația intimă dintre conștiință și materie, interconectarea între subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. Dimensiunea implicativă a cercetărilor din fizica cuantică permite o deschidere către semnificația teologică a actului cunoașterii. Nedeterminarea cuantică înțeleasă ca fiind



structurală lumii constituie o premisă de referință pentru eliminarea oricărei forme de autosuficiență din partea științei.

Realitatea evidențiată de fizica cuantică este una care rămâne învăluită de taină, exprimând, totodată, interconectarea subiectului la realitatea cunoscută:

*Nu putem pretinde să cunoaștem caracteristicile veritabile în sine ale particulelor, ale acelora care ar exista într-o realitate independentă de noi, ci doar a particulelor pe care le măsurăm și care depind, în mare parte, de modul în care le măsurăm. Deci, trebuie să admitem că realitatea este și va rămâne ascunsă. Ea nu este în totalitate de necunoscut, dar, prin însăși natura sa, nici nu poate fi dezvăluită în totalitate.*[6]

Nedeterminarea indusă de principiul lui Heisenberg din fizica cuantică presupune o asumare în mod diferențiat: ca ignoranță umană, ca o limită a cunoașterii conceptuale, ca nedeterminare structurală a naturii. Einstein și Bohm sunt reprezentanții oamenilor de știință, care consideră incertitudinea din principiul de nedeterminare ca o măsură și expresie a ignoranței umane. Subiectivitatea din cercetarea științifică este generată de o informație incompletă și o interpretare insuficientă a datelor existente. Incertitudinea este de ordin epistemologic, nu ontologic. Teoria probabilității și incertitudinile fundamentate de fizica cuantică au fost respinse vehement de Einstein, care a crezut în posibilitatea dobândirii unei obiectivități absolute în cunoașterea științifică. În chip similar, prin teoria variabilelor ascunse din fizica cuantică, David Bohm încearcă să construiască un anumit cadru formal al cunoașterii știin-

nedeterminare (cuantică) [știință]

structurală lumii constituie o premisă de referință pentru eliminarea oricărei forme de autosuficiență din partea științei.

Realitatea evidențiată de fizica cuantică este una care rămâne învăluită de taină, exprimând, totodată, interconectarea subiectului la realitatea cunoscută:

> *Nu putem pretinde să cunoaștem caracteristicile veritabile în sine ale particulelor, ale acelora care ar exista într-o realitate independentă de noi, ci doar a particulelor pe care le măsurăm și care depind, în mare parte, de modul în care le măsurăm. Deci, trebuie să admitem că realitatea este și va rămâne ascunsă. Ea nu este în totalitate de necunoscut, dar, prin însăși natura sa, nici nu poate fi dezvăluită în totalitate.*[6]

Nedeterminarea indusă de principiul lui Heisenberg din fizica cuantică presupune o asumare în mod diferențiat: ca ignoranță umană, ca o limită a cunoașterii conceptuale, ca nedeterminare structurală a naturii. Einstein și Bohm sunt reprezentanții oamenilor de știință, care consideră incertitudinea din principiul de nedeterminare ca o măsură și expresie a ignoranței umane. Subiectivitatea din cercetarea științifică este generată de o informație incompletă și o interpretare insuficientă a datelor existente. Incertitudinea este de ordin epistemologic, nu ontologic. Teoria probabilității și incertitudinile fundamentate de fizica cuantică au fost respinse vehement de Einstein, care a crezut în posibilitatea dobândirii unei obiectivități absolute în cunoașterea științifică. În chip similar, prin teoria variabilelor ascunse din fizica cuantică, David Bohm încearcă să construiască un anumit cadru formal al cunoașterii științifice, exprimate într-un mod obiectiv. Incertitudinea rezultată din principiul de nedeterminare reprezintă numai o etapă epistemologică temporară, care, în timp, va fi depășită prin găsirea unei teorii care va structura în mod coerent toate variabilele. Se întâlnește aici o profundă aspirație de a găsi o teorie unificată a științei, prin care să fie formulată o reprezentare integrală a lumii.

Niels Bohr consideră că incertitudinea nu este dată de o ignoranță temporară, ci reprezintă o limitare fundamentală a cunoașterii umane. Întreaga cunoaștere umană (inclusiv cea științifică) e limitată structural. Incertitudinea este introdusă în cercetarea științifică plecând chiar de la furnizarea observațiilor obținute în urma experimentului empiric. Imposibilitatea unei predicții a stării atomului nu este, însă, rezultatul intervenției savantului în studiul fenomenului natural, ci este o condiție intrinsecă a naturii înseși. Conform principiului de nedeterminare al lui Heisenberg, această incertitudine este un dat ontologic al naturii. Totuși, Bohr insistă mai mult asupra unui fel de agnosticism științific, decât afirmă dimensiunea ontologică a nedeterminării.

Werner Heisenberg subliniază caracterul ontologic conferit de principiul de nedeterminare din fizica cuantică. Limita este o expresie ontologică a realității naturale și este structurală pentru existența creată. Din perspectivă teologică, dimensiunea ontologică a nedeterminării exprimă și mai clar distincția semnificativă de tip ontologic dintre necreat și creat. Știința are competență în ceea ce privește studiul realității create, dar, și în această situație, ea este caracterizată de o limită dată de nedeterminarea ontologică exis-

tentă în natura creată. Imperfecțiunea cunoașterii științifice nu este dată nici de imprecizia aparatelor de măsură, nici de lipsa unei abilități epistemologice, ci de nedeterminarea ontologică existentă în structura internă a lumii.

Orientarea ontologică facilitează interconectarea conștiinței cu materia. Nu mai avem de-a face cu o materie amorfă, grosieră și lipsită de raționalitate. Lumea fizică nu rămâne fără statut ontologic, ea fiind structurată intrinsec tocmai pe baza raționalității sale interne, în strânsă legătură cu rațiunea umană. Astfel, rațiunea umană poate sesiza raționalitatea cosmosului într-o perspectivă care regăsește identitatea ontologică a întregii existențe.

Implicarea funcționării conștiente a minții umane în reprezentarea lumii, în perspectiva fizicii cuantice, evidențiază o ontologie reală a lumii. Aceasta permite o viziune coerentă asupra universului, care articulează și conștiința, și natura:

*Încorporarea unei reprezentări a procesului conștient în reprezentarea pe care o face fizicianul procesului creierului dă naștere unei interpretări a teoriei cuantice care este integrată coerent într-o reprezentare teoretică cuprinzătoare a naturii, care include atât mintea, cât și materia și care asigură automat conexiunile structurale dintre minte și creier.*[7]

Nedeterminarea pusă în evidență de Heisenberg (în fizică), asemenea teoremei incompletitudinii a lui Gödel (în matematică), respectiv teoriei mașinii lui Turing (în informatică) au meritul de a-i deschide științei calea unei smerenii pe care modernitatea n-o cunoaște. Afirmăm acest lucru în sensul unei conștientizări





principiale a propriilor limite din chiar interiorul gestului științific.

---

***Referințe:***

[1] Fürst – Trinks [1997], p. 99; [2] Lemeni – Ionescu [2007], p. 362; [3] Dominique Lecourt, *Déterminisme* (*Determinism*), *apud* Lecourt [1999], p. 301; [4] *Ibidem*; [5] D'Espagnat [1994], p. 377; [6] Staune [2007], p. 94; [7] Stapp [1998], p. 176.

***A se vedea și:***

determinism.

## neopatristică

**teologie** Demersul neopatristic reprezintă demersul contemporan de redescoperire a Părinților Bisericii și a învățăturii lor. Gestul este complex și profund, în măsura în care, pentru creștin, redescoperire înseamnă împărtășire din duhul în care aceștia au înțeles viața teologică, respectiv devenire întru paternitatea lor duhovnicească. El presupune onesta structurare a trăirii omului contemporan pe calapodul înțelegerii în Hristos, pe care Părinții au avut-o la vremea lor. Este prelungirea trăirii acestora în viața de astăzi, nu atât un import servil de soluții după literă, cât o creatoare insuflare întru Duhul, ca răspuns la frământările omului contemporan. Gestul exprimă „vechiul" în sensul continuității în duh cu Părinții, respectiv „noul" ca actualitate a răspunsului, ca găsire a soluțiilor în funcție de nevoile de mântuire ale lumii de astăzi. În prefața *Dogmaticii* sale, părintele Dumitru Stăniloae spunea:



*Ne-am silit să înțelegem învățătura Bise-*
*ricii în spiritul Părinților, dar, în acelaș*
*timp, s-o înțelegem așa cum credem c-a*
*fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut*
*abstracție de timpul nostru, așa cum nu*
*au făcut de al lor.*[1]

Filonul neopatristicii este duh, și nu informație. Neopatristică nu înseamnă nicidecum ștergerea de praf a scrierilor Părinților și utilizarea acestora ca bibliografie contemporană („la modă"), ci este trăirea efectivă, în gest de continuitate, a elanului și priceperii lor, insuflate de Sus, prin care le-au găsit cale de mântuire lor și semenilor lor. Teologia vie nu poate fi decât răspuns dumnezeiesc la nevoia de mântuire a omului. Nu e de mirare, deci, că, în măsura în care teologia occidentală a produs o filosofare religioasă rațională pe care a numit-o teologie — teologie scolastică —, neopatristica constituie tocmai răspunsul ortodoxiei de a păstra chipul autentic al teologiei preocupate de creșterea omului întru lucrarea harului dumnezeiesc:

*Una dintre principalele trăsături ale teo-*
*logiei scolastice este preocuparea acesteia*
*de probleme în întregime străine de ne-*
*liniștile umane. […] Scopul unei teologii*
*autentice este, însă, dezvoltarea, atingerea*
*plenitudinii și mântuirea omului și tot*
*ceea ce ar preocupa-o trebuie să fie conec-*
*tat în mod imediat la viața umană […] de*
*a interveni în realitatea umană spre a-i*
*ajuta pe oameni să aspire la viața deplină.*[2]

Neopatristica presupune o schimbare de viață, așa cum Părinții înșiși au făcut la vremea lor. Referirea la ei astăzi este referirea la soluțiile pe care harul le-a adus în viața lor și la actualizarea acestora

*Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar, în același timp, s-o înțelegem așa cum credem c-ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum nu au făcut de al lor.*[1]

Filonul neopatristicii este duh, și nu informație. Neopatristică nu înseamnă nicidecum ștergerea de praf a scrierilor Părinților și utilizarea acestora ca bibliografie contemporană („la modă"), ci este trăirea efectivă, în gest de continuitate, a elanului și priceperii lor, insuflate de Sus, prin care le-au găsit cale de mântuire lor și semenilor lor. Teologia vie nu poate fi decât răspuns dumnezeiesc la nevoia de mântuire a omului. Nu e de mirare, deci, că, în măsura în care teologia occidentală a produs o filosofare religioasă raționalistă pe care a numit-o teologie — teologie scolastică —, neopatristica constituie tocmai răspunsul ortodoxiei de a păstra chipul autentic al teologiei preocupate de creșterea omului întru lucrarea harului dumnezeiesc:

*Una dintre principalele trăsături ale teologiei scolastice este preocuparea acesteia de probleme în întregime străine de neliniștile umane. […] Scopul unei teologii autentice este, însă, dezvoltarea, atingerea plenitudinii și mântuirea omului și tot ceea ce ar preocupa-o trebuie să fie conectat în mod imediat la viața umană […] de a interveni în realitatea umană spre a-i ajuta pe oameni să aspire la viața deplină.*[2]

Neopatristica presupune o schimbare de viață, așa cum Părinții înșiși au făcut la vremea lor. Referirea la ei astăzi este referirea la soluțiile pe care harul le-a adus în viața lor și la actualizarea acestora tot prin har, pentru nevoile din prezent. Neopatristica presupune gestul înnoirii minții — metanoia — și dobândirea înțelegerii și a inteligenței înduhovnicite. Însă teologia contemporană academică mai poartă încă rănile pierderii filonului patristic:

*Teologia ortodoxă fie a continuat să imite vechiul ifos al teologiei scolastice apusene, fie a dezvoltat un scolasticism „neopatristic", adică se referă neîncetat la Sfinții Părinți ai Bisericii de Răsărit, dar nu într-un mod patristic. Cu alte cuvinte, teologia neopatristică se referă la Sfinții Părinți ca la niște surse bibliografice, iar aceasta nu e patristică, pentru că Părinții Bisericii au folosit ca surse ale teologiei lor viața bisericească și foarte rar se refereau la texte, iar, atunci când se refereau, nu le foloseau ca surse bibliografice, ci ca puncte de vedere ale vieții ecleziastice pe deplin integrate acesteia.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Stăniloae [1996], p. 7; [2] Pharos [2004], pp. 78-79; [3] *Ibidem*, p. 80.

***A se vedea și:***

patristică/patrologie, părinte.

## neuroteologie



**știință** Își propune să fie disciplina științifică preocupată cu analiza efectelor investigabile la nivel biologic ale trăirii religioase.[1] Pot fi identificate două direcții de cercetare. Cea dintâi ține de neuropsihologia trăirii religioase; ea implică studii privind

*[…] caracteristicile psihologice legate de dominanța emisferei stângi sau drepte a creierului în relație cu diferitele modele privind credința în divin, respectiv imaginea* [reprezentarea — *n.n.*] *acestuia. John Ashbrook a sugerat termenul* neuroteologie *pentru acest gen de întreprindere. Începând cu anii 1980, căutarea unor structuri precizabile ale creierului și a funcționării lor în corelație cu experiența mistică și religioasă a devenit o nouă preocupare. Pe această linie, Michael Persinger și Vilayanur Ramachadran au propus o relație directă între experiența religioasă și activitatea lobului temporal.*[2]

Studiind subiecți umani aflați în plină meditație sau rugăciune, se propune ca, prin analiza gradului de stimulare a diferitelor zone cerebrale, de exemplu, detectabile prin imagistica medicală non-invazivă,

*[…] să se exploreze chestiunea privind cum religia și Dumnezeu sunt percepute și experimentate de creierul și de mintea umană*[3].

Cea de-a doua direcție, având drept punct de plecare studiul personalității umane într-o cheie de lectură simultan neuroștiințifică și teologică, își propune să integreze repere teologice care țin de complexitatea personalității umane în demersul științei și, în acest fel, să contrabalanseze percepția unor realități care, în neuroștiințe, sunt puse sub semnul întrebării sau reduse la relații materiale (conștiință, voință, responsabilitate).

Unii se străduiesc să vadă neuroteologia ca pe un demers care ar „contribui" la teologie prin intermediul elementelor de neuroștiință care privesc persoana umană studiată în contextul evaluării biologice a efectelor trăirii religioase. Din perspectivă ortodoxă, caracterul de teologie al demersului neuroteologiei este irelevant. Teologia fiind, în fondul ei, experiere și preocupare cu Dumnezeu Cel deslușibil ca prezență personală prin lucrarea harului, orice demers strict orizontal de tip analiză neuropsihologică a trăirilor, fie ele religioase, sub numele de teologie, dar centrate pe omul biologic, orice gest de circumscriere a trăirii religioase în semnificație de activitate corticală, ori gest de înțelegere a teologiei la modul intelectualist (ignorând integralitatea și unitatea structurală a omului în trăirea experienței religioase), orice gest de confuzie de competențe între demersul științific și cel teologic este inacceptabil. E drept că însăși denumirea de neuroteologie, a cărei etimologie face trimitere la teologie, poate întreține confuzia. De ce nu s-ar chema o astfel de disciplină, mai curând, date fiind competențele propuse, neuropsihologie sau neurofiziologie (sau neuropatologie) a trăirii religioase?

În ceea ce privește caracterul științific al neuroteologiei, dacă pentru unii acesta este cât se poate de clar (a se vedea preocupările în această direcție în cadrul Centrului de Studii în domeniul Teologiei și al Științelor Naturale de la Universitatea Berkeley din Statele Unite), acesta constituie pentru alții subiect de dezbatere (*cf.* Massimo Pigliucci, *Neuro-Theology, a Rather Skeptical Perspective* [*Neuroteologia, o perspectivă destul de sceptică*][4]). În orice caz, integrarea teologiei cu știința, gest care privește a doua direcție a neuroteologiei dintre cele prezentate anterior, pe lângă aspectul pozitiv al oferirii unei viziuni antropologice mai largi decât cea





a neuroștiințelor, prezintă riscul sincretismului și, deci, al ratării caracterului realmente științific al demersului de investigare, astfel că prima direcție pare a rămâne și cea mai transparentă în ceea ce privește caracterul pur științific al demersului neuroteologiei.

---

*Referințe:*

[1] D'Aquili – Newberg [1999]; [2] Palmyre Oomen, *Neurotheology* (*Neuroteologie*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 617; [3] *Ibidem*; [4] Rhawn [2002].

*A se vedea și:*

știință, teologie.

## nivel de realitate

**știință** Heisenberg distingea trei regiuni ale realității: (1) a fizicii clasice; (2) a fizicii cuantice și a fenomenelor biologice și psihice; (3) a experiențelor religioase, filosofice și artistice. Cele trei se înscriu într-o perspectivă a proximității tot mai mari dintre subiectul și obiectul cunoașterii. Această viziune va fi dezvoltată de

a neuroștiințelor, prezintă riscul sincretismului și, deci, al ratării caracterului realmente științific al demersului de investigare, astfel că prima direcție pare a rămâne și cea mai transparentă în ceea ce privește caracterul pur științific al demersului neuroteologiei.

---

*Referințe*:

[1] D'Aquili – Newberg [1999]; [2] Palmyre Oomen, *Neurotheology* (*Neuroteologie*), *apud* Van Huyssteen *et al*. [2003], p. 617; [3] *Ibidem*; [4] Rhawn [2002].

*A se vedea și*:

știință, teologie.

## nivel de realitate

**știință** Heisenberg distingea trei regiuni ale realității: (1) a fizicii clasice; (2) a fizicii cuantice și a fenomenelor biologice și psihice; (3) a experiențelor religioase, filosofice și artistice. Cele trei se înscriu într-o perspectivă a proximității tot mai mari dintre subiectul și obiectul cunoașterii. Această viziune va fi dezvoltată de



Basarab Nicolescu prin conceptul de „niveluri de Realitate":

> *Trebuie să înțelegem prin niveluri de Realitate un ansamblu de sisteme aflate mereu sub acțiunea unui număr de legi generale: de exemplu, entitățile cuantice supuse legilor cuantice, care sunt radical diferite de legile lumii macrofizice. Înseamnă că două niveluri de Realitate sunt diferite dacă, trecând de la unul la altul, există o ruptură a legilor și o ruptură a conceptelor fundamentale (de exemplu, cauzalitatea). Apariția a cel puțin trei niveluri de Realitate diferite în studiul sistemelor naturale — nivelul macrofizic, nivelul microfizic și ciberspațiu-timpul (la care se cuvine adăugat un al patrulea, pentru moment pur teoretic, cel al supercorzilor, considerat de fizicieni ca fiind scheletul ultim al universului) — este un eveniment capital în istoria cunoașterii.*[1]

---

*Referințe*:

[1] Nicolescu [2007a], p. 142.

*A se vedea și*:

real/realitate.

# obiect/obiectivitate

**știință** Drept „obiect al cunoașterii" este desemnată acea entitate căreia îi adresăm gestul investigării noastre, în vederea achiziționării de cunoștințe și, respectiv, înțelegerii acesteia (obiectul reprezintă „ce cunosc"). În acest context,

*[…] chestiunea obiectivității este, poate, chestiunea centrală a epistemologiei propuse ca metodologie a cunoașterii științifice. […] De o manieră generală, a pune problema obiectivității echivalează cu a-ți pune problema obiectului cunoașterii posibile. Și această chestiune presupune, la rândul său, a face să intre în joc, în fața domeniului obiectelor cunoașterii posibile, sfera subiectivității.*[1]

În științe, noțiunea de obiectivitate caracterizează relația dintre eul cunoscător și lume, în sensul nevoii de a stabili cu precizie între ce limite intervine dimensiunea personală și, deci, cea subiectivă, a eului cunoscător în procesul cunoașterii, dacă *poate* interveni, știut fiind că principala exigență a gestului științific rămâne aceea de a dobândi, în privința obiectului cunoașterii, o cunoaștere riguroasă, sigură (și, deci, obiectivă).

*Dacă ne referim la sensul curent al cuvântului, putem numi* obiectiv *tot ceea ce există independent de toată cunoașterea sau ideea. Putem numi obiectiv ceea ce este valabil pentru toate spiritele, și nu numai pentru un anumit individ sau altul. Caracterizăm, de asemenea, ca fiind obiectiv ceea ce e independent de voință. Și, într-un ultim rând, spunem că este obiectiv spiritul celui care vede lucrurile așa cum sunt, fără a se lăsa influențat de preferințele sale sau de obiceiuri.*[2]

Dacă fizica clasică ne-a obișnuit cu o noțiune de obiectivitate exprimată la modul absolut, și aceasta datorită încrederii în faptul că

*[…] natura funcționează după „legi", care sunt independente de dorințele umane, și rezultatele științifice sunt în mod notoriu de neîncredere când influența înclinațiilor umane nu a fost controlată în mod adecvat*[3],

fizica cuantică pare să ne oblige la o reevaluare a conceptului prin

*[…] existența antiparticulelor, universalitatea acestei noțiuni și faptul că, transmițând o mișcare suficientă la două particule pe care le aducem în coliziune se poate, fără distrugerea particulelor inițiale, să determinăm apariția altora, la fel de „materiale" ca primele. Acest simplu fapt — care, în prezent, ține de domeniul experimentării curente în laboratoarele care posedă acceleratoare de particule — este suficient pentru a face caducă toată concepția „obiectuală" a realității fizice. El demonstrează că, de fapt, ceea ce se conservă, energia totală, este o entitate a cărei noțiune însăși, în mod matematic precis definită, corespunde unei depășiri conceptuale imposibil de gândit în termeni curenți, de felul unei deconcertante sinteze noționale între ideile intuitive (sau „tradiționale") și atributele obiectului (aici, mișcarea). Numai cadrul matematic permite a gândi adecvat acest tip de date. […] În acest stadiu, am putea încă să încercăm, este adevărat, să-i dăm materiei o definiție de tip „obiectivitate*





*tare", adică una care nu s-ar referi cu nimic, fie și de o manieră implicită, la aptitudinile noastre de a observa și de a acționa. Ea ar trebui să fie în chip necesar matematică: abstractă, pentru a nu o numi platoniciană.*[4]

În spațiul fizicii contemporane, există actori care pledează pentru o reevaluare a obiectivității. Ei propun, la modul concret, să se facă distincție între „obiectivitatea tare", aplicabilă (ca întotdeauna, de la modernitate încoace) la ceea ce ține de fizica clasică, și „obiectivitatea slabă", aplicabilă la nivelul investigațiilor care țin de lumea microparticulelor:

*[...] Există dubii foarte serioase care planează astăzi asupra „obiectivității forte" în sine, înțelegând prin aceasta cea a ansamblului fizicii, fără ca […] pertinența acesteia din urmă să fie în vreun chip compromisă. Pe linia lui Kant, a lui Poincaré, Mach și alții, fondatori ai fizicii cuantice — marea fizică a secolului XX —, îi punem acesteia baze a căror obiectivitate, deși incontestabilă, nu este o obiectivitate forte, precum cea anterior definită* [precum cea din fizica clasică — *n.n.*]. *Este o obiectivitate pe care, pentru a o distinge, o numesc „slabă" și care, cu scopul precis de a scăpa criticii filosofice de noțiune de tipul ontologiei, îi conferă experienței colective — în consecință, deci, cunoașterii umane — un rol constitutiv fundamental. Or, descoperim nu numai că această alegere a fost fecundă, dar, așa cum o arată cele mai recente cercetări teoretico-experimentale, că unele date proprii fizicii fac de neconceput […] o reîntoarcere autentică la formularea de legi care să se înscrie în cadrul unei obiectivități de tip forte.*[5]

**Referin**

[1] Rober
tate), ap
p. 699;
d'Espag
pp. 8-9;

*A se ved*

**teologie**

atenția as
exteriorul
teologia p
tric, trans
umane. Ac
între dome
ca fiind cel
al teologiei
Distincția c
cum cunoa
structurează
antrenându-
schimbarea u
disciplină dul
noi viețuiri î
materialității
terior, există o
relaționare. În
care-și propun
subiectivității,
obiectivității. A
absolută. Incon
mai obiective as
ca omul este sub
cuprinde, ci doa
obiectivabile. Ob
tește prețul unei a
ficatoare asupra
aspectelor conside
cunoscută și asuma
în teologie, reperel

*tare", adică una care nu s-ar referi cu nimic, fie și de o manieră implicită, la aptitudinile noastre de a observa și de a acționa. Ea ar trebui să fie în chip necesar matematică: abstractă, pentru a nu o numi platoniciană.*[4]

În spațiul fizicii contemporane, există actori care pledează pentru o reevaluare a obiectivității. Ei propun, la modul concret, să se facă distincție între „obiectivitatea tare", aplicabilă (ca întotdeauna, de la modernitate încoace) la ceea ce ține de fizica clasică, și „obiectivitatea slabă", aplicabilă la nivelul investigațiilor care țin de lumea microparticulelor:

*[...] Există dubii foarte serioase care planează astăzi asupra „obiectivității forte" în sine, înțelegând prin aceasta cea a ansamblului fizicii, fără ca [...] pertinența acesteia din urmă să fie în vreun chip compromisă. Pe linia lui Kant, a lui Poincaré, Mach și alții, fondatori ai fizicii cuantice — marea fizică a secolului XX —, îi punem acesteia baze a căror obiectivitate, deși incontestabilă, nu este o obiectivitate forte, precum cea anterior definită* [precum cea din fizica clasică — *n.n.*]. *Este o obiectivitate pe care, pentru a o distinge, o numesc „slabă" și care, cu scopul precis de a scăpa criticii filosofice de noțiune de tipul ontologiei, îi conferă experienței colective — în consecință, deci, cunoașterii umane — un rol constitutiv fundamental. Or, descoperim nu numai că această alegere a fost fecundă, dar, așa cum o arată cele mai recente cercetări teoretico-experimentale, că unele date proprii fizicii fac de neconceput [...] o reîntoarcere autentică la formularea de legi care să se înscrie în cadrul unei obiectivități de tip forte.*[5]



***Referințe:***

[1] Robert Nadeau, *Objectivité (Obiectivitate)*, *apud* Lecourt [1999], p. 698; [2] *Ibidem*, p. 699; [3] Young [1985], p. 118; [4] Bernard d'Espagnat *Prefață* la Monnoyeur [2000], pp. 8-9; [5] *Ibidem*, p. 9.

***A se vedea și:*** subiect/subiectivitate.

**teologie** Dacă știința își concentrează atenția asupra universului fizic, asupra exteriorului uman accesibil prin simțuri, teologia privește înnoirea omului lăuntric, transformarea realității interioare umane. Acest lucru ne face să distingem între domeniul de competență al științei, ca fiind cel al exteriorității umane, și cel al teologiei, ca fiind cel al interiorității. Distincția comportă, însă, nuanțe. Așa cum cunoașterea lumii înconjurătoare structurează interiorul ființei umane, antrenându-l într-o devenire, tot așa schimbarea universului interior printr-o disciplină duhovnicească dă naștere unei noi viețuiri în lume, cu impact asupra materialității lumii. Între interior și exterior, există o interdependență și o interrelaționare. În același context, există voci care-și propun să plaseze teologia în aria subiectivității, iar știința — în cea a obiectivității. Această distincție nu este absolută. Incontestabil, unul dintre cele mai obiective aspecte ale lumii e faptul ca omul este subiectiv. Știința nu-l poate cuprinde, ci doar „descrie" prin aspecte obiectivabile. Obiectivitatea științei plătește prețul unei anumite viziuni simplificatoare asupra lumii, prin eliminarea aspectelor considerate secundare, viziune cunoscută și asumată ca atare, în timp ce, în teologie, reperele obiectivității țin de

conlucrarea cu rațiunile lui Dumnezeu încifrate în lume, rațiuni descoperibile prin lucrarea harului.

„Obiectul" cunoașterii teologice cere o relație interpersonală (Pe cine cunosc? — „obiectul" este o persoană) și, respectiv, în virtutea acestui mod de relaționare prin actul cunoașterii cu Dumnezeu ca Prezență personală, este posibilă în plan secundar o deslușire a semnificațiilor teologice ale lumii (Ce cunosc? — „obiectul" este lumea fizică).

*A se vedea și:* subiect/subiectivitate.

## observație

**știință** În viața curentă, asociem observația faptului de a fi remarcat un lucru, intenționat sau nu. Astfel, observăm un fenomen sau un aspect al unui fenomen sau al unui lucru, observăm o prezență, după cum îi „facem observație" cuiva, atrăgându-i atenția asupra a ceea ce nu remarcase individual. Demersul științific înzestrează observația, care poate fi sau nu intenționată (cel mai adesea), cu un fundament teoretic și conceptual manifestat *a priori* — omul de știință „observă" prin prisma experienței și a pregătirii sale științifice. Astfel, observația științifică nu este neapărat observația copilului care descoperă, în maniera cea mai simplă, aspecte ale lumii înconjurătoare, ci, mai degrabă, observația adultului care exercită o gândire ordonată, precisă (Einstein spunea că gândirea științifică este o „rafinare a gândirii curente"), și care „observă" în contextul în care se străduiește să deceleze în mediul înconjurător, cu ajutorul unor instrumente-unelte





specifice și profitând de un bagaj ideatic și conceptual preachiziționat, legile de funcționare ale naturii la nivel fenomenologic. Să nu confundăm, însă, observația cu experimentul (știința clasică privește experiența ca pe o „observație provocată" — *cf.* Claude Bernard):

*Conținutul conceptului de observație depinde de raporturile sale complexe cu cel de experimentare. Observația este, în general, opusă experimentării, după cum un procedeu pasiv de cercetare se opune unuia activ. În observație, ne limităm să constatăm fenomene. În experimentare, suscităm fenomene printr-o activitate ordonată, utilizând mijloace tehnice. [...] Față de observație, care este un simplu releveu evenimențial, experimentarea presupune [...] un ghidaj teoretic de punere în funcție a unor instrumente și o interpretare teoretică a ceea ce rezultă.*[1]

Deopotrivă, putem concepe observația ca pe o experimentare elementară, de nivel zero. Aceasta din urmă e posibilă, întrucât există, în gestul observației științifice, o „anticipare teoretică", respectiv o interpretare a rezultatelor, care face apel la presupuneri elementare minime. Relația dintre observație și experimentare se arată a fi și mai complexă în fizica contemporană față de cea clasică, întrucât fizica actuală ne obișnuiește în chip necesar cu o gândire antinomică:

*Un fizician ca Niels Bohr s-a crezut [...] autorizat să vorbească despre observație în circumstanțe în care era mai curând legitimat să se refere la experimentare sau la măsură. Această ultimă folosire a cuvântului* observație *nu este, însă,*



*gratuită. Bohr trage o învățătură tantă pentru interpretarea sa privi canica cuantică. Pe de o parte, feno microscopic este, după el, o totalita care e imposibil să vezi partea apar de explorare și cea a mediului exp Dar, pe de altă parte, insistă el, conc însuși de observație necesită o disti între obiect și aparatul de măsură. C fel de dialectică, alternând un holis principiu și un dualism constitutiv a lui de cunoaștere, a condus la noțiu controversată de complementaritate.*[2]

---

*Referințe:*

[1] Michel Bitbol, *Observation* (Observați în *Dictionnaire des concepts philosophiqu* [2006], p. 575; [2] *Ibidem.*

*A se vedea și:*

experiență/experiment.

## ontologie

(din gr. *on*, participiu al verbului *einai* = *ceea ce este* + gr. *logos* = discurs)

**știință** Spre deosebire de Antichitate, modernitatea propune un demers științific care se delimitează riguros de orice afirmație privind ceea ce este „în ființă" un obiect al cunoașterii științifice. În acest sens, viziunea lui Aristotel potrivit căreia

*[...] există o știință care studiază Ființa așa cum este ea și atributele care-i aparțin în chip esențial. Ea nu se confundă cu nici una dintre științele numite particulare, pentru că nici una dintre aceste științe nu consideră, în general, ființa ca ființă, ci,*

*gratuită. Bohr trage o învățătură importantă pentru interpretarea sa privind mecanica cuantică. Pe de o parte, fenomenul microscopic este, după el, o totalitate din care e imposibil să vezi partea aparatului de explorare și cea a mediului explorat. Dar, pe de altă parte, insistă el, conceptul însuși de observație necesită o distincție între obiect și aparatul de măsură. O astfel de dialectică, alternând un holism de principiu și un dualism constitutiv actului de cunoaștere, a condus la noțiunea controversată de complementaritate.*[2]

---

*Referințe*:

[1] Michel Bitbol, *Observation* (*Observație*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 575; [2] *Ibidem*.

*A se vedea și*:

experiență/experiment.

## ontologie

(din gr. *on*, participiu al verbului *einai* = *ceea ce este* + gr. *logos* = discurs)

**Știință** Spre deosebire de Antichitate, modernitatea propune un demers științific care se delimitează riguros de orice afirmație privind ceea ce este „în ființă" un obiect al cunoașterii științifice. În acest sens, viziunea lui Aristotel potrivit căreia

> *[…] există o știință care studiază Ființa așa cum este ea și atributele care-i aparțin în chip esențial. Ea nu se confundă cu nici una dintre științele numite particulare, pentru că nici una dintre aceste științe nu consideră, în general, ființa ca ființă, ci, decupând o parte din ea, îi studiază atributele*[1],

nu poate convinge de faptul că ontologia ar putea fi considerată o știință în accepțiunea modernă a termenului. Ontologia pare să facă parte, mai degrabă, din câmpul cercetării filosofice, metafizice. Semnalând dificultatea unei încadrări precise a ontologiei în chiar interiorul filosofiei, remarcăm că unii o consideră ca desemnând „generalitatea filosofiei ființei prin opoziție cu specializările metafizicii (teologie, cosmologie, psihologie)".[2] Cert este că întâlnim termenul *ontologie* formulat ca atare la începutul secolului XVII, menționat în articolul *Abstractio* din *Lexicon philosophicum* al lui Rudolf Göckel[3] (deci, ca termen filosofic), definind, în acest context, „filosofia ființei sau a transcendentaliilor" (noțiune aparținând scolasticii). Termenul va căpăta mai târziu, la Kant, un sens „idealist și critic", purtând

> *[…] funcția de a determina sistemul de concepte și principii de așteptare (transcendentaliile scolasticii) [fr. entendement], fără relații cu obiectele date.*[4]

Ontologia nu poate fi considerată știință, ci, eventual, filosofie. Dată fiind, însă, particularitatea obiectului său de cercetare (ființa — *ousia*; ontologia este, în fapt, o *ousia*-logie) și având în vedere definiția ontologică pe care Dumnezeu Însuși o oferă umanității despre Sine — „Eu sunt Cel ce sunt" — în Vechiul Testament, ne întrebăm în mod legitim: Să fie, mai curând, ontologia un gest de teologie? Dacă scolastica apuseană părea să accepte ontologia în câmpul preocupărilor sale (cel puțin privind creația),

teologia răsăriteană, afirmând apofatismul absolut în ceea ce privește cunoașterea a ceea ce este Ființa divină „în ființă", care constituie „obiectul" prin excelență al preocupărilor sale (și doar în mod secundar creația), se regăsește mai curând în viziunea potrivit căreia

*[…] ontologia se distinge de teologie prin aceea că discursul categorial nu are priză asupra Ființei divine. […] Știința ființei ca ființă trece prin punerea în relație predicativă a diferitelor categorii, destinată să rezolve întrucâtva imposibilitatea unei intuiri directe a ființei.*[5]

Ontologia constituie, astăzi, paradoxalul cadru catalizator al unei reînnoite reflecții științifice și teologice, în măsura în care fizica contemporană oferă posibilitatea unei întâlniri cu realul îndepărtat, profund, „acoperit", iar teologia propune trăirea concretă a tainicului, a apofaticului:

*[…] fizica actuală […] pare a furniza trei certitudini. Prima este că răspunsurile la chestionarea ontologică nu mai țin de domeniul banalului. Ele nu mai pot fi de tipul: „există corpusculi numiți electroni, neutroni, fotoni și quarci și toate lucrurile care există nu sunt decât combinații ale corpusculilor în chestiune". A doua este că principiul diviziunii prin gândire, drag lui Descartes, dacă este să fie păstrat pentru știință, urmează a fi respins pentru ontologie. A treia, parțial legată de a doua, este că fizica actuală nu este o ontologie. […] Fizica ne poate spune ce reprezentări ale realității sunt de respins, întrucât sunt contrarii experienței, dar nu-i rolul ei să ne spună cu certitudine dacă una sau alta dintre reprezentări este adecvată realității.*





*Și atunci, ceea ce există, ființa, ce este? […] Marile interogații ale filosofiei perene, pe care le-am crezut depășite, se redeschid, dar fără o ștergere a celor achiziționate* [între timp — *n.n.*].[6]

Ceea ce-l face pe fizicianul contemporan să se întrebe:

*Cum putem să ne regăsim reperele în toate acestea? Va fi aceasta mai curând de partea teologiei? O invită, evident, caracterul în același timp unitar și transcendent al acestui „real ultim". Dar aceasta va fi, mai curând, mi se pare, teologia negativă de tip Dionisie Areopagitul […] decât teologia, prea compromisă de „realismul obiectivist", care-și găsește principalele repere la Aristotel* [autorul se referă aici la teologia scolastică catolică — *n.n.*].[7]

Iată o pledoarie privind nevoia omului de știință contemporan, în demersul său de înțelegere a realității profunde, de a se sprijini pe reperele gândirii tradiționale autentice, ale celei neimpurificate de amestecul cugetării filosofice raționalizatoare. Întâlnirea cu realul, cel atât de tainic, pare a cere în mod necesar un gest de investigare cât mai cuprinzător și care să profite de bogăția competențelor specifice ale științei, ale teologiei și, de ce nu, ale ontologiei, cu specificitatea demersului său:

*Realul este departe, e limpede. Întrebare: Este el fizic sau non-fizic? Înțeleg prin aceasta: este el în totalitate descriptibil […] prin mijloacele unei științe exacte (și, de preferință, unificate)? Altfel spus, poate știința să vizeze o realitate în sine? Poate spera ea, într-o zi, să devină ontologie, sau, mai precis,* ontologia?[8]



*Observație:* Termenul *ființă* este utilizat aici făcându-se referire la ceea ce există, însuflețit sau neînsuflețit (fr. *être*). Chestiunea se pune cu acuitate în fizica cuantică, în măsura în care *obiectul* cuantic este un *être*, un obiect care nu-i mai seamănă cu nimic obiectului fizicii clasice, fiind material și imaterial totodată, localizat și nelocalizat.

*Observație*: Termenul *ființă* este utilizat aici făcându-se referire la ceea ce există, însuflețit sau neînsuflețit (fr. *être*). Chestiunea se pune cu acuitate în fizica cuantică, în măsura în care *obiectul* cuantic este un *être*, un obiect care nu-i mai seamănă cu nimic obiectului fizicii clasice, fiind material și imaterial totodată, localizat și nelocalizat.



***Referințe*:**

[1] Ottaviani [2006], p. 580; [2] Godin [2004], p. 905; [3] Ottaviani [2006], p. 580; [4] Godin [2004], p. 905; [5] Ottaviani [2006], p. 581; [6] D'Espagnat [2004-2005], p. 9; [7] *Ibidem*; [8] *Ibidem*, p. 71.

***A se vedea și*:** real/realitate.

## panenteism

(din gr. *pas, pasa, pan* = tot, toată + *en* = in + *theos* = Dumnezeu)

**teologie** Panenteismul filosofic este doctrina filosofică inițiată de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), prin care acesta încerca să-i descopere credinței sale o expresie de mediere între panteism și teism. E doctrina prin care se afirmă, împreună cu panteismul, că Dumnezeu conține în Sine Însuși lumea, dar care se diferențiază de panteism și se apropie de teism, în măsura în care susține ireductibilitatea lui Dumnezeu la lume și, deci, o transcendență relativă.

E tratată deopotrivă de panenteism, deși include o distincție de fond față de panenteismul filosofic, perspectiva măr-turisită de ortodoxie, privind prezența lui Dumnezeu în creație. Dumnezeu susține lumea neîncetat prin energiile Sale dumnezeiești, care o impregnează și o sfințesc neîncetat, perspectivă care se opune cvasi-abandonării creației de către Dumnezeu prin „retragerea" Sa în transcendent, viziune întâlnită în unele teologii raționaliste din Apus. Panenteismul creștin ortodox se distinge de cel fundamentalist prin faptul că menține o distincție ontologică între creat și necreat. Creația nu e „parte" din Dumnezeu; Dumnezeu este distinct de creație. Pe de altă parte, Dumnezeu e prezent în interiorul creației [...]. Cuvântul este *pan-enteism* (Dumnezeu locuiește în toate), și nu *panen-teism* (toate sunt parte din Dumnezeu și Dumnezeu este mai mult decât suma tuturor).

***A se vedea și:***

deism, panteism, teism.



## panteism

(din gr. *pas, pasa, pan* = tot, toată + gr. *theos* = Dumnezeu)

**teologie** Panteismul e doctrina filosofică sau religioasă, care afirmă echivalența între Dumnezeu și lume. Dumnezeu este lumea. Perspectiva panteistă, specifică religiilor orientale, îi opune creștinismului, care-L mărturisește pe Dumnezeul transcendent, respectiv Treimea de Persoane, o înțelegere a lui Dumnezeu în chip imanent și impersonal. Dacă mântuirea în sens creștin înseamnă unirea cu Dumnezeu, precum o picătură de apă cuprinsă într-o mare de mir și care se impregnează de parfumul și de proprietățile celui din urmă, dar nu-și schimbă firea, în religiile orientale, panteiste, „mântuirea" reprezintă dizolvarea, topirea în marele Tot universal, precum un bulgăre de sare de pe malul mării, care, „gustând" marea prin atingere, se dizolvă încetul cu încetul în ea, aneantizându-și chipul personal de ființare. În acest sens, comentând cele două porunci adresate omului de Dumnezeu, privitoare la felul în care este chemat omul să-L iubească pe Dumnezeu și pe oameni, arhimandritul Sofronie atrage atenția că, dacă Dumnezeu i-ar fi cerut omului să-L iubească pe Dumnezeu „ca pe sine însuși", aceasta ar fi fost, în fapt, o atitudine panteistă.

***A se vedea și***

deism, panenteism, teism.



## paradigmă

(din gr. *paradeigma* = exemplu, mo

**știință** Cuvântul *paradigmă* a dobâ semnificație aparte începând cu lu lui Thomas Kuhn, *Structura revol științifice*, publicată în 1962, în care un loc central. În această carte, term *paradigmă* este structurat pornin de la descoperirile științifice univ recunoscute pentru o anumită peri și care-i furnizează comunității știin un ansamblu specific de probleme soluții. Într-o primă semnificație a p digmei, Kuhn arată că aceasta expr un ansamblu de valori și concepte, formează o reprezentare împărtășită comunitatea științifică. În acest sens, pa digma fixează cadrul adecvat pentr pune probleme și a găsi soluțiile core Kuhn propune, în această perspecti un termen pe care-l consideră mai ade vat, și anume acela de *matrice disciplina*

Într-o a doua semnificație, paradigm exprimă, pentru Kuhn, faza practică formare a savantului, prin care acest recunoaște, distinge și folosește diferit cunoștințe specifice, ca să rezolve pro bleme tipice pentru domeniul cercetări sale științifice. Această semnificație poartă amprenta unei dimensiuni operaționale.

Această dublă semnificație dată de Kuhn paradigmei are un rol important în cadrul activității științifice. Pentru Kuhn, există o strânsă legătură între paradigmă și comunitatea științifică, aceasta fiind definită prin membrii care împărtășesc o aceeași paradigmă. Înlocuirea unei paradigme cu o alta nu se face pe baza unui proces complet rațional, ci presupune o anumită convertire. Paradigmele nu pot

## nteism

r. *pas, pasa, pan* = tot, toată + gr.
Dumnezeu)

Panteismul e doctrina filosofică
igioasă, care afirmă echivalența
mnezeu și lume. Dumnezeu este
Perspectiva panteistă, specifică
orientale, îi opune creștinismu-
-L mărturisește pe Dumnezeul
dent, respectiv Treimea de
o înțelegere a lui Dumnezeu în
nent și impersonal. Dacă mân-
ens creștin înseamnă unirea cu
u, precum o picătură de apă
ntr-o mare de mir și care se
ză de parfumul și de proprie-
din urmă, dar nu-și schimbă
eligiile orientale, panteiste,
" reprezintă dizolvarea, topi-
le Tot universal, precum un
are de pe malul mării, care,
area prin atingere, se dizolvă
cetul în ea, aneantizându-și
nal de ființare. În acest sens,
ele două porunci adresate
mnezeu, privitoare la felul
hemat omul să-L iubească
și pe oameni, arhimandri-
rage atenția că, dacă Dum-
erut omului să-L iubească
„ca pe sine însuși", aceasta
ot, o atitudine panteistă.

eism, teism.



## paradigmă

(din gr. *paradeigma* = exemplu, model)

**știință** Cuvântul *paradigmă* a dobândit o semnificație aparte începând cu lucrarea lui Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, publicată în 1962, în care ocupă un loc central. În această carte, termenul *paradigmă* este structurat pornindu-se de la descoperirile științifice universal recunoscute pentru o anumită perioadă și care-i furnizează comunității științifice un ansamblu specific de probleme și de soluții. Într-o primă semnificație a paradigmei, Kuhn arată că aceasta exprimă un ansamblu de valori și concepte, care formează o reprezentare împărtășită de comunitatea științifică. În acest sens, paradigma fixează cadrul adecvat pentru a pune probleme și a găsi soluțiile corecte. Kuhn propune, în această perspectivă, un termen pe care-l consideră mai adecvat, și anume acela de *matrice disciplinară*.

Într-o a doua semnificație, paradigma exprimă, pentru Kuhn, faza practică de formare a savantului, prin care acesta recunoaște, distinge și folosește diferite cunoștințe specifice, ca să rezolve probleme tipice pentru domeniul cercetării sale științifice. Această semnificație poartă amprenta unei dimensiuni operaționale.

Această dublă semnificație dată de Kuhn paradigmei are un rol important în cadrul activității științifice. Pentru Kuhn, există o strânsă legătură între paradigmă și comunitatea științifică, aceasta fiind definită prin membrii care împărtășesc o aceeași paradigmă. Înlocuirea unei paradigme cu o alta nu se face pe baza unui proces complet rațional, ci presupune o anumită convertire. Paradigmele nu pot fi comparate, întrucât ele sunt incomensurabile. Fiecare paradigmă este valabilă în propriul său cadru stabilit. Poziția lui Kuhn, prin care schimbarea paradigmei nu se epuizează prin demonstrații raționale, ci trebuie presupus un context sociopsihologic, este criticată de Imre Lakatos. Acesta, în cartea *Criticism and the Growth of Knowledge* (*Critica și sporul cunoașterii*), scria că poziția lui Kuhn este o operație mistică în care nu sunt respectate întru totul regulile logicii formale, schimbarea de paradigmă părând mai degrabă un fel de convertire religioasă.

Sociologii științelor au analizat pe larg implicațiile semantice ale paradigmei în concepția lui Kuhn. De exemplu, în *Paradigms and Revolutions. Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science* (*Paradigme și revoluții. Evaluări și aplicații ale filosofiei științei a lui Thomas Kuhn*), Gary Gutting prezintă diversele influențe ale concepției lui Kuhn. După lucrarea lui Kuhn, au apărut mai multe lucrări în care au fost dezbătute diferite aspecte ale noțiunii de paradigmă.

---

***Referințe:***

[1] Pascal Nouvel, *Paradigme* (*Paradigmă*), *apud* Lecourt [1999], pp. 717-721.

***A se vedea și:*** revoluție.



## paradox

**știință** Paradoxul reprezintă un enunț contradictoriu și, în același timp, demonstrabil.[1] Este o propoziție contrară părerii comune, adesea un adevăr care șochează

prin marea lui noutate.[2] Spre exemplu, „paradoxul pisicii lui Schrödinger" prezintă situația paradoxală — „prelungire" a lumii cuantice la scară macroscopică — a unei pisici cu probabilitate egală de a fi vie și moartă în același timp:

*O pisică este închisă într-o incintă de fier prevăzută cu un dispozitiv infernal de tipul următor: un contor Geiger e plasat în proximitatea unui eșantion minuscul de substanță radioactivă — atât de mic, încât, timp de o oră, se poate ca un singur atom să se dezintegreze, respectiv se poate ca, cu probabilitate egală, nici un atom să nu se dezintegreze; în caz de dezintegrare, contorul acționează printr-un releu un ciocan care sparge un bec cu acid cianhidric. Dacă abandonăm acest dispozitiv o oră, putem prezice că pisica este vie cu condiția ca, în acest timp, să nu se producă nici o dezintegrare. Prima dezintegrare ar fi otrăvit-o. Funcția Ψ a mulțimii ar exprima în felul următor acest lucru: în ea, pisica vie și pisica moartă sunt (dacă aș putea îndrăzni să spun) amestecate în proporții egale.*[3]

---

***Referințe:***

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX)*, 1998, p. 748; [2] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, 1995, p. 935; [3] Schrödinger [1992], p. 106.

***A se vedea și:*** antinomie.

## particulă

(din lat. *particula* = parte mică)

**știință** ***A se vedea:*** corpuscul.



## pateric

(din gr. *paterikos* = privitor la părinți)

**teologie** Monahismul părinților deșertului, gest de retragere din zgomotul lumii în tăcerea-isihia unde cuvântul lui Hristos adresat inimii, omului lăuntric, se face auzit și se traduce în gest de mântuire, a lăsat moștenire omenirii cuvinte de înțelepciune sau relatări condensate de trăire, adevărate *haiku*-uri duhovnicești (numite *apoftegme*). Ele constituie modelul și începutul unei literaturi de duhovnicie condensată, compusă din cuvinte de mântuire ale trăitorilor pustiei, până la cele ale părinților monahi din zilele noastre. Adunarea și sistematizarea ulterioară a acestor cuvinte, inițial transmise prin tradiție orală, apoi scrisă, s-a făcut sub numele de colecții de „apoftegme ale părinților", sau de „paterice". Astăzi, cel mai cunoscut pare a fi patericul egiptean:

*În acest rai al Părinților, nu există fructe otrăvite; unele pot părea fără atracție în fața privirii noastre superficiale, sau fade în fața gustului nostru desfrânat, sau, altele, acre pentru delicatețea noastră, sau seci și dure pentru moliciunea noastră; dar toate sunt fructe de sănătate și de mântuire pentru omul care dorește sincer viața, adevărata viață: „Părinte, dă-mi un cuvânt de mântuire".*[1]

Patericul este adunarea cuvintelor de mântuire adresate de părinții duhovnicești fiilor, adevărate testamente spirituale care dau mărturia trecerii de la moarte la viață prin gestul ascultării de părintele duhovnicesc.





***Referințe:***

[1] Regnault [1977], p. 11. [A
lb. română) *Patericul egip*
1990; (în lb. franceză) *Les*
*Pères du désert. Série alpha*
*mele Părinților din deșert.*
Abbaye de Bellefontaine
lité orientale », Bégro
1966; *Paroles des anciens.*
*Pères du désert* (*Cuvintele*
*tegmele Părinților din deș*
Seuil, Paris, 1976; *Les Sen*
*désert. Collection alphabé*
*Părinților din deșert. Cu*
Éditions Solesmes, 1981;
*Pères du désert. Troisièm*
(*Sentințele Părinților din d*
*gere, cu tabele*), Éditions
(în lb. engleză) *The Say*
*Fathers. The Alphabetical C*
*țele Părinților din deșert.* C
Cistercian Publications, K

***A se vedea și:*** neopatris
patrologie, părinte.

## patristică/pa

(din gr. *pater* = tată, păr
discurs)

**teologie** Patristica (sau
ocupă cu studiul

[...] *istoriei și conți*
*Părinților Bisericii, doc*
*tradiție, acceptată în c*
*Biserică într-o perioadă a*
*în care s-a transmis și as*
*apostolică într-o formă*
*mativă. În mod conve*

*Referințe:*

[1] Regnault [1977], p. 11. [A se vedea și: (în lb. română) *Patericul egiptean*, Alba-Iulia, 1990; (în lb. franceză) *Les Apophtegmes des Pères du désert. Série alphabétique* (*Apoftegmele Părinților din deșert. Serie alfabetică*), Abbaye de Bellefontaine, col. « Spiritualité orientale », Bégrolles-en-Mauges, 1966; *Paroles des anciens. Apophtegmes de Pères du désert* (*Cuvintele celor vechi. Apoftegmele Părinților din deșert*), Éditions du Seuil, Paris, 1976; *Les Sentences de Pères du désert. Collection alphabétique* (*Sentințele Părinților din deșert. Culegere alfabetică*), Éditions Solesmes, 1981; *Les Sentences des Pères du désert. Troisième recueil & tables* (*Sentințele Părinților din deșert. A treia culegere, cu tabele*), Éditions Solesmes, 1976; (în lb. engleză) *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection* (*Sentințele Părinților din deșert. Culegere alfabetică*), Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984.]

*A se vedea și:* neopatristică, patristică/patrologie, părinte.

# patristică/patrologie

(din gr. *pater* = tată, părinte + gr. *logos* = discurs)

**teologie** Patristica (sau patrologia) se ocupă cu studiul

> […] *istoriei și conținutului doctrinei Părinților Bisericii, doctrină închegată ca tradiție, acceptată în comun de întreaga Biserică într-o perioadă a istoriei bisericești, în care s-a transmis și asimilat învățătura apostolică într-o formă autentică și normativă. În mod convențional, perioada clasică a patristicii răsăritene se termină cu Ioan Damaschin (753 d.Hr.), dar aceasta nu înseamnă că spiritul patristic nu a continuat. […] Tradiția patristică are caracterul unei sinteze dogmatice la care au contribuit bărbații apostolici, apologeții, martirii, mărturisitorii, scriitorii bisericești, Părinții Bisericii.*[1]

Studiul scrierilor Sfinților Părinți are ca scop o împărtășire în Duh din felul în care aceștia au înțeles să trăiască viața în Hristos. Mărturia prin excelență a Părinților Bisericii (a sfinților Vasile cel Mare, Grigore din Nazianz, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură-de-Aur, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Grigorie Palama și alții) este Ortodoxia, dreapta raportare la Dumnezeul cel viu, înțeleasă ca premisă a autenticei întâlniri cu El prin viața de rugăciune și, respectiv, a putinței concrete de îndumnezeire a omului ca gest de participare și de structurare a acestuia în prezența harului dumnezeiesc. Patristica înțeleasă ca învățătură despre viața și teologia Părinților constituie gestul concret de unire a creștinilor în jurul lui Hristos, așa cum Părinții înșiși au înțeles s-o facă. Arhimandritul Sofronie, un sfânt Părinte contemporan, rezumă în câteva cuvinte viziunea ortodoxă privind adevărata paternitate duhovnicească centrată prin și întru Hristos pe paternitatea lui Dumnezeu-Tatăl: „Tatăl nostru" este adevărata noastră patrologie.[2]

---

*Referințe:*

[1] Bria [1994], pp. 282-283; [2] Sofronie [2004], p. 165.

*A se vedea și:* neopatristică, părinte.

# părinte

**teologie** Scopul vieții creștine este dobândirea harului. Odată născut „din apă și din Duh" prin taina botezului, creștinul se împlinește duhovnicește prin parcurgerea etapelor de copil, adolescent, adult, momente de trăire tot mai profundă a prezenței harului primit la botez. Absolut necesară creșterii este, însă, umbrela ocrotitoare a paternității duhovnicești, exersate sub ascultarea unui părinte. Viața de plenitudine în har a sfinților este, poate, mărturia cea mai limpede în favoarea gestului ascultării de un părinte. Sfinții nu se recomandă prin faptele lor, ci prin ascultarea de părinții lor, după cum Hristos nu se recomandă prin El Însuși, ci prin gestul ascultării de Părintele ceresc.

Rostul părintelui este de a-l introduce pe fiu în prezența dumnezeiască. În Hristos, nu mai există omul *psychikos* — omul psihologic, ci omul *pneumatikos* — omul duhovnicesc. Gestul de *duh-ovnicie* este gestul de introducere în prezența Duhului, iar duhovnicul sau părintele duhovnicesc sunt călăuze pe teritoriul Duhului. Gestul paternității nu e atât pedagogic, cât mistagogic, adică de inițiere în taina pe care părintele o trăiește în Hristos și în virtutea căreia dă mărturie. Părintele este catalizatorul simțirii prezenței dumnezeiești și nu poate fi părinte decât cel angajat pe cale:

*Cel care urcă prima dată pe munte trebuie să urmeze un traseu marcat: are nevoie de o călăuză, de un însoțitor, de cineva care a urcat deja această culme și cunoaște drumul. Acesta este rolul „avvei" sau al părintelui duhovnicesc, gheron la greci, stareț la ruși, cuvinte care, în ambele limbi, înseamnă „bătrânul".*[1]

Ascultarea de părinte este fundamentală, întrucât este gestul ascultării de Dumnezeu, Cel lucrător prin părinte. Modelul ascultării în Biserică este dumnezeiesc: dacă, datorită neascultării lui Adam, firea omenească a suferit roadele pervertirii, iar omul a căzut din filiația care-l îndreptățea să spună „Tatăl nostru", prin ascultarea de Hristos, Fiul lui Dumnezeu și noul Adam, omul este repus în demnitatea de fiu prin împărtășire din roadele Învierii Lui. De aceea, taina creștinismului este taina ascultării de părinte.

Monahismul e memoria vie a ascultării devenite mod de viață. În ascultătorul de părinte, diavolul nu are nimic al său. Puterea ascultării este atât de mare, încât, în fața ispitelor celui viclean, ajungea ca unii monahi să spună: „Am părinte" și diavolul se retrăgea. Siguranța drumului duhovnicesc este strict dependentă de calitatea ascultării de părinte. Paternitatea îi privește, însă, pe toți creștinii, inclusiv pe părinți, în măsura în care nu există părinte care să nu aibă, la rândul său, un părinte căruia să-i fie fiu duhovnicesc. Astfel, legați unii de alții în relația fiu-părinte, creștinii fac toți, prin Biserică, exercițiul filiației față de Dumnezeu.

Biserica ne-a obișnuit cu apelativul de „Sfinți Părinți" dat marilor sfinți ai Bisericii, a căror învățătură exprimă prin excelență ortodoxia. Este vorba de părinții excepționali, a căror paternitate duhovnicească se manifestă în Biserică asupra a generații și generații de creștini, fără încetare. În Biserică, viețile și cuvintele lor exprimă autoritatea oamenilor inspirați de Duhul Sfânt.





*Referințe:*
[1] Ware [1996], p. 61.

*A se vedea și:*
neopatristică, patristică/patro

# perihoreză

(din gr. *perihoresis* = reciprocit
pătrundere)

**teologie** Iubirea îl preschimbă
nivel ființial. Experiența iub
experiența viețuirii „întru cel iu
ajutată de harul dumnezeiesc, t
măsurile (neomenești) ale tran
totale către cel iubit:

*[...] vedem [...] cu durere că o
sunt pe deplin străvezii un
altul. Hotarul între persoanele
nu dispare în aceeași măsură
observă în Dumnezeiesca Trei
fiecare Ipostas este în întregim
celorlalte; unde dragostea ken
trăsătura de temei a Vieții Dum
în virtutea cărui fapt unimea Tr
săvârșită și absolută fiind, se ex
conceptul theologic al „întrepăt
(perihoresis).*[1]

Pentru creștin, nu atât firea
cât chipul iubirii dumnezeiești d
rite de Sus este modelul viu al fă

*Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au P
proprie, mișcându-se una către al
fel, încât fiecare Se deschide și Se
cealaltă, fără contopire, amestec
confundare. [...] Cele trei Ipostasu
unul într-altul, într-o stare de m*

*Referințe*:
[1] Ware [1996], p. 61.

*A se vedea și*:
neopatristică, patristică/patrologie.

# perihoreză

(din gr. *perihoresis* = reciprocitate; întrepătrundere)

**teologie** Iubirea îl preschimbă pe om la nivel ființial. Experiența iubirii este experiența vieţuirii „întru cel iubit", care, ajutată de harul dumnezeiesc, tinde spre măsurile (neomenești) ale transparenței totale către cel iubit:

> […] *vedem* […] *cu durere că oamenii nu sunt pe deplin străvezii unul pentru altul. Hotarul între persoanele omenești nu dispare în aceeași măsură precum se observă în Dumnezeieasca Treime, unde fiecare Ipostas este în întregime deschis celorlalte; unde dragostea kenotică este trăsătura de temei a Vieții Dumnezeiești, în virtutea căruia fapt unimea Treimii, desăvârșită și absolută fiind, se exprimă în conceptul theologic al „întrepătrunderii"* (perihoresis).[1]

Pentru creștin, nu atât firea proprie, cât chipul iubirii dumnezeiești descoperite de Sus este modelul viu al făptuirii:

> *Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au Persoană proprie, mișcându-se una către alta în așa fel, încât fiecare Se deschide și Se află în cealaltă, fără contopire, amestecare sau confundare.* […] *Cele trei Ipostasuri există unul într-altul, într-o stare de mișcare, de iubire interioară coerentă, aceasta fiind perihoreza; astfel încât dumnezeirea ființează unitar, perihoretic, subzistă treimic.*[2]



Ce înseamnă, însă, *subzistă* în contextul perihorezei?

> *Perihoreza exprimă atât unitatea, cât și trinitatea lui Dumnezeu. Unitatea, pentru că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au aceeași Ființă, una și unică, identică, neîmpărțită și neîmpărțibilă între Persoane. Trinitatea, pentru că Ființa cea una și neîmpărțibilă este afirmată ca subzistând, adică menținându-Se întreagă nu într-o singură Persoană, ci în trei Persoane reale, deosebite ca Persoane, deși fără a se împărți sau repeta de la o Persoană la alta. Astfel, dată fiind identitatea de Ființă neîmpărțibilă, cele trei Persoane care o au întreagă fiecare nu pot fi cugetate altfel decât existând în perihoreză, adică întrepătrunzându-se. Fără perihoreză, Persoanele divine ar fi concepute ca existând alături una de alta, ca în lumea umană, despărțite și, drept concluzie, s-ar afirma trei Dumnezei și, mai departe, fiind trei și, deci, limitându-se reciproc, nici unul n-ar mai fi desăvârșit, adică Dumnezeu.*[3]

Perihoreza este, deci,

> […] *mișcarea de iubire și întrepătrunderea Ipostasurilor în interiorul vieții treimice. Dumnezeu este unul în ființa Sa și subzistă întreit în Ipostasurile Sale într-o desăvârșită împreună-petrecere. Dumnezeirea nu este, însă, o fire compusă din trei ipostasuri, ci o singură ființă în trei ipostasuri desăvârșite. În Dumnezeu există, deci, o singură ființă, o singură voință și o singură lucrare.*[4]

Perihoreza dumnezeiească este consecința desăvârșitei iubiri dumnezeiești. Este modelul și ținta împreună-petrecerii pe care miliardele de ipostasuri umane, de-o ființă întru firea omenească, sunt chemate s-o trăiască întru Hristos în Biserică. Ea constituie o „rezolvare" dumnezeiască a căderii și a felului pervertit și divizat de viețuire indus de păcat:

*Dragostea transpune ființarea persoanei în persoana celui iubit, asumându-și prin aceasta viața celui iubit, ceea ce arată că persoana-eu poate fi pătrunsă prin iubire. Desăvârșirea absolută a iubirii în sânul Sfintei Treimi scoate la iveală desăvârșita capacitate de întrepătrundere a celor Trei Fețe, astfel încât, în cei Trei, aflăm o voie, o lucrare, o slavă, o putere, o Dumnezeire, o Ființă (Esență), pentru care fapt fiecare Față-Ipostas se arată ca purtătoare a întregii pliniri a Dumnezeirii, dinamic deopotrivă întregii unimi a celor Trei.*[5]

Paradoxal, poate, pentru mintea categoriilor analitice, care ar putea vedea în voința și lucrarea una a Treimii un fel de anihilare a prezenței Tri-personale, iubirea intra-trinitară este tocmai expresia desăvârșirii Persoanelor dumnezeiești, cele care ființează întru deplina libertate și într-o comuniune desăvârșită. Împlinirea persoanei umane fiind sfântul, ca unul care actualizează în sine chipul dumnezeiesc de ființare prin insuflarea și cu puterea harului, el este icoana iubirii dumnezeiești și, în consecință, este modelul pentru „a fi în relație" cu Dumnezeu și cu oamenii. Sfântul iubește perihoretic, așa cum Însuși Hristos îl învață să iubească, căutând a fi una cu Hristos, *întru* Hristos, după modelul lui Hristos care este *întru* Tatăl și una cu Tatăl:



*Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una, precum Noi suntem una. […] Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că suntem una. Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe mine* (Ioan, 17, 11-23).

Experiența concretă ne arată că iubirea nu numai că nu anihilează persoana, dimpotrivă, o structurează, implicând o devenire întru propria persoană prin gestul întâlnirii cu celălalt și cu libertatea lui. Harul dumnezeiesc este garantul libertății umane, el nu obligă pe nimeni la nimic, așa cum face, la polul opus, păcatul sau patima. Prin har, omul învață să iubească după cum Însuși Dumnezeu iubește. Iubind, omul se personalizează prin umplerea cu prezența lui Hristos și face trecerea de la comunul biologic repetat în miliardele de exemplare umane la duhovnicescul eului unic, de la individul care răspunde gestului statisticii la persoana unică și irepetabilă în istoria lumii, care e chemată de Hristos la existența veșnică. Plinătatea gestului relațional omenesc este iubirea după modelul dumnezeiesc. Iubirea îl face pe cel iubit prezent în mine, întru mine și pe mine prezent în el, întru el, până la măsurile ce tind către chipul perihorezei dumnezeiești. Nici o clipă iubirea nu anihilează persoana, fie și trăind o „uitare de sine" prin prea-plina umplere cu cel iubit, ci tocmai conștiința acută a prezenței celuilalt prin pătimirea iubirii mă structurează





și pe mine în conștiința de „eu" distinct de el, dar deopotrivă nedezlipit de el. Acest fel de a fi „întru celălalt" prin iubire este, pentru trăirea teologică, icoana lui „a fi întru celălalt" din interiorul Sfintei Treimi:

*După chipul acestei iubiri, cea de-a doua poruncă: „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți" reîntregește firea cea „de-o ființă" a neamului omenesc, zdrobită prin păcat, până acolo unde toată plinătatea ființării omenești ajunge în stăpânirea fiecărui ipostas omenesc. Desăvârșit însușită până la capăt, această poruncă arată că* omul este unul, *unul prin esență și multiplu în ipostasuri, că omul, după chipul Sfintei Treimi, este o* existență sobornicească de-o ființă.[6]

---

*Referințe*:

[1] Sofronie [2005], p. 316; [2] Bria [1994], p. 304; [3] Todoran – Zăgrean [2003], p. 119; [4] Bria [1994], p. 304; [5] Sofronie [2003], p. 74; [6] *Ibidem*, pp. 74-75.

*A se vedea și*: ipostas.

## persoană

**teologie** *A se vedea*: ipostas.

## pluridisciplinaritate

**știință** Pluridisciplinaritatea vizează întâlnirea în jurul unei teme comune, între cercetători din discipline distincte, fiecare păstrând specificitatea conceptelor și a metodelor disciplinei în interiorul

și pe mine în conștiința de „eu" distinct de el, dar deopotrivă nedezlipit de el. Acest fel de a fi „întru celălalt" prin iubire este, pentru trăirea teologică, icoana lui „a fi întru celălalt" din interiorul Sfintei Treimi:

> *După chipul acestei iubiri, cea de-a doua poruncă: „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți" reîntregește firea cea „de-o ființă" a neamului omenesc, zdrobită prin păcat, până acolo unde toată plinătatea ființării omenești ajunge în stăpânirea fiecărui ipostas omenesc. Desăvârșit însușită până la capăt, această poruncă arată că* omul este unul, *unul prin esență și multiplu în ipostasuri, că omul, după chipul Sfintei Treimi, este o* existență sobornicească de-o ființă.[6]

---

*Referințe:*

[1] Sofronie [2005], p. 316; [2] Bria [1994], p. 304; [3] Todoran – Zăgrean [2003], p. 119; [4] Bria [1994], p. 304; [5] Sofronie [2003], p. 74; [6] *Ibidem*, pp. 74-75.

*A se vedea și:* ipostas.

## persoană

**teologie** *A se vedea:* ipostas.

## pluridisciplinaritate

**știință** Pluridisciplinaritatea vizează întâlnirea în jurul unei teme comune, între cercetători din discipline distincte, fiecare păstrând specificitatea conceptelor și a metodelor disciplinei în interiorul



căreia cercetează. Este vorba de demersuri realizate în paralel, prin coroborare de contribuții specifice și care țintesc un scop comun. Cercetarea unui dulap normand din secolul XVIII poate fi făcută din punctul de vedere coroborat al istoriei artei, al antropologiei etnografice, al esteticii, al analizei morfologice, al chimiei. O fotografie a unei fețe umane din perioada de început a fotografiei poate fi analizată din perspectiva analizei computerizate de formă, a psihologiei gestuale, a chimiei produselor fotografice etc. Studiul privind elaborarea unui produs industrial presupune împărțirea acestuia în subansamble, respectiv încredințarea fiecăruia dintre ele unei discipline sau meserii cu competență specifică. Colaborarea tuturor acestor discipline conduce la atingerea obiectivului comun care este elaborarea finală a produsului.

Demersul pluridisciplinar pune în valoare elementul de complementaritate, prin juxtapunere de viziuni realizate din unghiuri diferite. Obiectul de studiu este investigat prin prisma mai multor discipline deodată, însă nu prin intersectarea viziunilor, ca în demersul interdisciplinar (disciplinele nu se modifică una pe alta), ci prin punerea lor în paralel. Se conturează astfel un tablou complex, în care elementele de tip disciplinar concurează în vederea obținerii unei reprezentări mai complete și mai adecvate realității.

Finalitatea pluridisciplinarității rămâne înscrisă în interiorul disciplinei și, în consecință, în cadrul cercetării de tip disciplinar.

*A se vedea și:*

disciplină, interdisciplinaritate, transdisciplinaritate.

# postmodernitate (postmodernism)

**știință** Se vorbește de postmodernitate sau de postmodernism cu precădere în artă și în literatură. Acest lucru se face în sensul, pentru unii, de „față a modernității“[1], iar, pentru alții, de afirmare artistică revoluționară față de modernitate. Deși conceptul pare a privi puțin sau chiar deloc științele, remarcăm faptul că, din interiorul gestului artistic,

> […] *analizele mai cuprinzătoare ale problemelor postmodernismului includ, uneori, referiri la chestiuni și concepte epistemologice, precum criza determinismului, locul hazardului și al dezordinii în procesele naturale, principiul nedeterminării al lui Heisenberg, problema timpului și, în special, a timpului ireversibil (a cărui recunoaștere a înlocuit celebrul model clasic al universului-ceasornic), viziunea lui Karl Popper asupra teoriilor științifice în lumina „falsificabilității“, mai degrabă decât în cea a simplei „verificabilități“, „paradigmele“ și „revoluțiile științifice“ ale lui Thomas Kuhn.*[2]

Motivul este simplu:

> […] *încredințarea că asemenea schimbări în paradigmele științifice nu rămân lipsite de analogii la nivelul conștiinței artistice.*[3]

Pe de altă parte, din interiorul filosofiei științelor, observăm că

> […] *epistemologia în sine, chiar și atunci când este pe deplin conștientă de variațiile istorice din câmpul cunoașterii, tinde să treacă dincolo de istorie, tratând cu seriozitate, de obicei, implicațiile transistorice sau aserțiunile teoriei. Așa se explică, poate, de ce se utilizează atât de rar, în epistemologie, concepte periodizante cum este postmodernismul.*[4]



Această viziune nu se constituie nicidecum ca impediment la modul absolut; termenul este astăzi utilizat fiindcă:

> […] *secolul XX a fost martorul apariției unor noi paradigme, unele acum deja bine stabilite, altele încă în gestație. Ieșite, întâi de toate, din studiul infinitului mic (fizica cuantică) și a infinitului mare (astrofizica), aceste noi paradigme sunt apoi apărute în logică, apoi în studiul vieții (biologie) și, în fine, în cel al conștiinței. […] Convergența acestor noi paradigme permite […] a se vorbi de o nouă paradigmă globală. Și aceasta este ceva foarte rar. Ultimul exemplu al unui astfel de fenomen este cel al trecerii de la lumea Evului Mediu la lumea Timpurilor moderne. Toate disciplinele au progresat — într-o perioadă lungă, și nu împreună —, pentru a permite apariția unei noi sinteze, devenită azi știința clasică sau modernă. Iată că acum asistăm la același fenomen: trecem de la modernitate la altceva, la un altceva pe care-l numim câteodată post-modernitate.*[5]

Deși, terminologic vorbind, „știință nouă“ este mai răspândit decât „știință postmodernă“, despre conceptul de postmodernitate remarcăm că are meritul de a putea semnala, prin intermediul fie al gestului artistic, fie chiar al celui de tip filosofie a științelor, faptul că, în științe, o schimbare de paradigmă este pe cale





să se producă. Postmodernismul pa
atragă atenția asupra efortului om
contemporan de a depăși schemele e
temologice rigide ale modernității,
construcția“ (termen drag postmode
tilor) putând oferi premisa unei înn
înțelegeri a lumii. Iar aici, teologia p
oferi repere în convergență cu căut
noii științe, care se arată incompar
mai deschisă antinomicului și conșt
limitelor din chiar interiorul demers
său față de tot demersul științei mode
tății.

---

*Referințe*:

[1] Călinescu [1995], p. 222; [2] *Ibidem*, p. 2
[3] *Ibid.*; [4] *Ibid.*, p. 227; [5] Staune [2007], p.

*A se vedea și*: modern/modernitate.

# probabilitate

**știință**

*Elaborarea unei teorii științifice și, m
precis, matematice a probabilităților
început în secolul XVII. Bazele teori
numite „clasice“ a probabilităților au fo
elaborate de Pascal (1623-1662), Ferm
(1601-1665), Bernoulli (1654-1705)
Laplace (1749-1827).*[1]

În matematici, definiția clasică (lapla
ciană) a probabilității unui eveniment
aparținând unei clase de evenimente „în
mod egal posibile“ este raportul, cu
valori în intervalul [0, 1], dintre numărul
de realizări efective („cazuri favorabile“)
și numărul de realizări posibile („cazuri
posibile“) ale acestui eveniment. Teoria

să se producă. Postmodernismul pare să atragă atenția asupra efortului omului contemporan de a depăși schemele epistemologice rigide ale modernității, „deconstrucția" (termen drag postmoderniștilor) putând oferi premisa unei înnoite înțelegeri a lumii. Iar aici, teologia poate oferi repere în convergență cu căutările noii științe, care se arată incomparabil mai deschisă antinomicului și conștiinței limitelor din chiar interiorul demersului său față de tot demersul științei modernității.

---

*Referințe:*

[1] Călinescu [1995], p. 222; [2] *Ibidem*, p. 225; [3] *Ibid.*; [4] *Ibid.*, p. 227; [5] Staune [2007], p. 43.

*A se vedea și:* modern/modernitate.

# probabilitate

știință

*Elaborarea unei teorii științifice și, mai precis, matematice a probabilităților a început în secolul XVII. Bazele teoriei numite „clasice" a probabilităților au fost elaborate de Pascal (1623-1662), Fermat (1601-1665), Bernoulli (1654-1705) și Laplace (1749-1827).*[1]

În matematici, definiția clasică (laplaciană) a probabilității unui eveniment aparținând unei clase de evenimente „în mod egal posibile" este raportul, cu valori în intervalul [0, 1], dintre numărul de realizări efective („cazuri favorabile") și numărul de realizări posibile („cazuri posibile") ale acestui eveniment. Teoria



modernă a probabilităților propune o distincție între probabilitatea logică (dezvoltată de Keynes, Jeffreys, Carnap) și probabilitatea frecvențială (dezvoltată de Von Mises, Kolmogorov, Reichenbach).[2] În fizică, teoria probabilităților a fost larg utilizată odată cu emergența mecanicilor statistice și cuantice. Fizica pornește, în definirea probabilităților, de la un experiment primar, cel al căderii unei monede cu una dintre fețe orientată în sus, „capul" sau „pajura". Întrucât nu se poate calcula într-un mod determinist, adică prin intermediul cunoștințelor acumulate prin căderi succesive (situație valabilă indiferent de numărul de aruncări precedente celei la care ne referim), care este fața cu care va cădea moneda în sus, teoria probabilităților caută să ofere estimări în termeni de probabilitate.

De remarcat că mecanica cuantică a plasat probabilitățile în miezul formalismului său. E de înțeles, deci, importanța acestora pentru fizica contemporană.[3] Ele sunt, practic, unul dintre ingredientele necesare noii înțelegeri fizice, participând la dezbaterile conceptuale care caută o interpretare coerentă a rezultatelor observării lumii la nivelul „infinitului mic":

*Lui Sir Karl Popper îi datorăm conceptia potrivit căreia confuzia care înconjoară conceptul de probabilitate se află la originea „Marii Hărăbuburi Cuantice" — termen foarte potrivit pentru dezbaterea inițială pe tema interpretării mecanicii cuantice [...]. Să considerăm o monedă care, la prima aruncare, va da ca rezultat „pajura". Înaintea efectuării aruncării, se acceptă că probabilitatea rezultatului „pajură" este 1/2. Dar care va fi ea după aceea? Ideea promovată de cea mai răs-*

*pândită școală de gândire pretinde că ea este acum 1, dar alții cred că rămâne 1/2. Motivația acestor concepții constă, pe de o parte, în aceea că dovezile experimentale arată că probabilitatea devine acum 1, iar, pe de altă parte, că teoria aruncării monedelor o indică a fi 1/2; fiecare are dreptate în felul ei. Dar fiecare greșește susținând că propria concepție este unica valabilă. Ceea ce omit ele este faptul că probabilitatea nu reprezintă numai o noțiune filosofică abstractă, ci și un concept propriu științelor naturii și, în particular, fizicii. Dar asemenea concepte dispun și de o componentă teoretică, și de una experimentală, iar relația dintre cele două, deloc banală, este adesea simplificată în mod exagerat și periculos.*[4]

---

***Referințe:***

[1] Jean Ladrière, *Probabilité (logique, mathématique)* [*Probabilitate (logică, matematică)*], *apud* Lecourt [1999], p. 765; [2] *Ibid.*; [3] Bernard Diu, *Probabilité (physique)* [*Probabilitate (fizică)*], *apud* Lecourt [1999], p. 771; [4] Brody [1996], p. 167; [5] *Ibid.*, pp. 216-217.

***A se vedea și:***

cuantic, teorie.

# propedeutică

(din gr. *propaideuein* = a da o instrucție preliminară)

**teologie** Propedeutica este o învățătură preliminară, pregătitoare; ea pregătește terenul în vederea continuării cu studii mai aprofundate. Raportându-se la căutarea existențială a omului și la împlinirea





ei desăvârșită prin întâlnirea cu Hristos, modelul dumnezeiesc al omului și omul-Dumnezeu, nu puțini sunt Părinții Bisericii, care au văzut în cultură o propedeutică a întâlnirii cu Dumnezeu prin viața creștină. Există, în chip evident, roade pozitive ale întâlnirii între cultura elenistică de factură păgână și creștinism. De exemplu, ea a permis elaborarea unor formulări conceptuale necesare afirmării adevărului de credință în mod contextual, prin repere permeabile înțelegerii veacului respectiv, realizate prin utilizarea, dezvoltarea și adaptarea instrumentarului conceptual vehiculat de cultura timpului pentru exigențele gestului teologic, cel ce necesită exprimarea unor realități profunde, dumnezeiești, cu cărămizile de lut ale cunoașterii umane. Se va produce, încetul cu încetul, elaborarea unui vocabular teologic și chiar, în sens larg, a unei reale culturi de respirație creștină. Toate acestea afirmă rolul propedeutic al vechii culturi elenistice în afirmarea creștinismului. Pentru creștinii cultivați, care se convertiseră la creștinism relativ târziu, după ce trecuseră printr-o educație profană, „convertirea […] apărea mai curând ca peripeția finală dintr-o căutare a lui Dumnezeu începută prin filosofie. Printr-un efect de perspectivă inevitabil, gânditorii păgâni le păreau angajați pe calea căreia creștinismul îi arăta finalul". În general, Orientul se va arăta mai impregnat de cultura grecească, decât Occidentul. Școala din Alexandria, mai ales prin Clement și Origen, va vedea în cultura greacă o propedeutică necesară unei cunoașteri aprofundate a doctrinei creștine. Epoca Părinților capadocieni este, prin excelență, epoca unei teologii asumatoare de cultură:

*Părinții greci se vor arăta […] cei mai primitori față de cultura păgână. Tradiția școlii din Alexandria (ea însăși moștenitoare a iudaismului elenistic) și influența foarte puternică a lui Origen nu sunt străine de aceasta. În afară de Clement și de Origen, toți Părinții capadocieni, Vasile și fratele său Grigorie de Nyssa și prietenul său Grigore din Nazianz se vor arăta favorabili culturii grecești, în care vedeau o propedeutică indispensabilă unei cunoașteri aprofundate a doctrinei creștine.*[1]

În contextul de efervescență culturală al Alexandriei acelor vremuri, adevărat creuzet de culturi și de interculturalitate, înființarea unei școli de filosofie de către filosoful stoic Panten, convertit la creștinism, va face din acest loc, în perioada secolului III, unul dintre mediile cele mai fervente de gândire creștină.[2] Clement Alexandrinul va preda și el la școala fostului său profesor. Precum maestrul său, Clement este preocupat de edificarea unui învățământ formator și integrator în sens eclezial; el va da naștere primei alianțe majore între teologia creștină și contextul cultural al vremii sale: *Discurs de convingere a Grecilor* sau *Protreptikos*, *Pedagogul* și *Stromatele* sunt trei trepte consecutive făcând parte dintr-un urcuș integrator în coordonatele trăirii creștine. Clement arată cum păgânii au căutat adevărul prin intermediul mijloacelor filosofice, dar că adevărul este Hristos. În această perspectivă, filosofiile sunt văzute ca o propedeutică a creștinismului. În viziunea lui Clement, filosofia grecilor, cea prin care Domnul a pregătit, prin intermediul luminării rațiunii umane, popoarele care nu cunoscuseră revelația iudaică, pregătește întâlnirea cu lumina-

*Părinții greci se vor arăta* [...] *cei mai primitori față de cultura păgână. Tradiția școlii din Alexandria (ea însăși moștenitoare a iudaismului elenistic) și influența foarte puternică a lui Origen nu sunt străine de aceasta. În afară de Clement și de Origen, toți Părinții capadocieni, Vasile și fratele său Grigorie de Nyssa și prietenul său Grigore din Nazianz se vor arăta favorabili culturii grecești, în care vedeau o propedeutică indispensabilă unei cunoașteri aprofundate a doctrinei creștine.*[1]

În contextul de efervescență culturală al Alexandriei acelor vremuri, adevărat creuzet de culturi și de interculturalitate, înființarea unei școli de filosofie de către filosoful stoic Panten, convertit la creștinism, va face din acest loc, în perioada secolului III, unul dintre mediile cele mai fervente de gândire creștină.[2] Clement Alexandrinul va preda și el la școala fostului său profesor. Precum maestrul său, Clement este preocupat de edificarea unui învățământ formator și integrator în sens eclezial; el va da naștere primei alianțe majore între teologia creștină și contextul cultural al vremii sale: *Discurs de convingere a Grecilor* sau *Protreptikos*, *Pedagogul* și *Stromatele* sunt trei trepte consecutive făcând parte dintr-un urcuș integrator în coordonatele trăirii creștine. Clement arată cum păgânii au căutat adevărul prin intermediul mijloacelor filosofice, dar că adevărul este Hristos. În această perspectivă, filosofiile sunt văzute ca o propedeutică a creștinismului. În viziunea lui Clement, filosofia grecilor, cea prin care Domnul a pregătit, prin intermediul luminării rațiunii umane, popoarele care nu cunoscuseră revelația iudaică, pregătește întâlnirea cu lumina-

propedeutică [teologie]

rea dumnezeiască a cunoașterii revelate în Hristos. A înlocuit Dumnezeu filosofia prin credință? Legământul din Vechiul Testament servește aici drept răspuns. După cum acesta nu a fost abandonat, ci perfecționat, împlinit în Hristos, în mod similar, filosofia, „Vechi Testament" al grecilor, este asumată ca *ancila theologiae* și se vede împlinită în teologia creștină. Cultivarea întru cunoștințele și formarea gândirii la școala filosofilor poate servi de treaptă intermediară, pregătitoare cultivării omului întru întâlnirea cu Rațiunea divină, Hristos:

*Știința, care precede odihna pe care o găsim în sfârșit în Hristos, exersează gândirea, trezește inteligența, ascute spiritul, pentru a se instrui în adevărata filosofie, pe care credincioșii o au datorită Adevărului suprem.*[3]

Poziția lui Clement va fi adoptată de Origen, cel mai strălucit elev al său la școala din Alexandria, un continuator poate mai puțin entuziast decât Clement în ceea ce privește filosofia greacă[4], dar, spre deosebire de Tertulian, conștient de importanța ei. Clement respingea poziția extremistă a acestuia din urmă și afirma valențele culturii:

*O astfel de atitudine e ruinătoare pentru apostolat.* [...] *Acest refuz l-ar condamna pe creștin să rămână, într-o anumită manieră, sărac în mijlocul bogățiilor sale, interzicându-i să se folosească de facultățile sale umane de rațiune și de expresie pentru a le comunica, a le apăra, a le explora. Tot discernământul ar fi suprimat, în pofida acestui cuvânt al sfântului Pavel, adesea invocat de Clement: „Încercați tot, alegeți ce e bun."*[5]

Exeget fervent, cu o erudiție impresionantă, Origen va influența gândirea unor personalități ale teologiei de mai târziu, precum sfinții Pamfilie, Vasile cel Mare, Grigore din Nazianz și pe Didim cel orb. El propune dialogul cu filosofia, fiind convins de necesitatea cunoașterii filosofiei pentru afirmarea în context filosofic a înțelepciunii creștine; se servește, așadar, de filosofie în sens apologetic. De aici apare și interesul dialogului cu exponenții culturii profane, cum ar fi, în cazul său, filosoful Cels. Acest dialog care, pentru creștin, riscă să se petreacă pe un teren necunoscut și străin, îl determină să le pună la dispoziție creștinilor o adevărată instruire în cadrul programei sale școlare. Teologia poate fi îmbogățită de cultura filosofică, creștinul ajungând să conștientizeze mai profund datele scripturistice. Totodată, creștinul poate judeca la modul competent diferitele doctrine care i se înfățișează înainte, precum și compatibilitatea învățăturilor lor cu trăirea creștină. Creștinul se servește de filosofie pentru a edifica trăirea teologică:

*Înainte de a părăsi Egiptul, evreii au luat de la vecinii lor rămășițele de tot felul, cu scopul de a construi Tabernacului lui Iahve. În același mod, creștinul se va servi de tot ce are utilizabil filosofia, pentru a construi „filosofia divină" a creștinismului. Irineu dăduse deja o explicație mai largă, pe care o mărturisea ca venind de la un preot, discipol apropiat al apostolilor: rămășițele luate egiptenilor reprezentau pentru el tot ceea ce creștinul putea primi de la civilizația ambiantă. […] Scopul principal al studiului filosofiei este edificarea teologiei. După ce a fost distrus Hesebonul, „cetatea gândurilor", creștinul nu o lasă în ruine, ci o reconstruiește în maniera sa, utilizând materialele care-i convin din ce rămâne în orașul demolat.*[6]

propedeutică [teologie]

Mărturia sfântului Vasile cel Mare este, și ea, grăitoare. Corespondența sa cu Libaniu, fostul său profesor, îl arată convins de beneficiile urmării în chip propedeutic a formării școlii filosofice a epocii ca gest de pregătire pentru filosofia filosofiilor care e viața în Hristos.[7] Creștinul trebuie să procedeze, însă, cu discernământ, să aleagă doar ce este bun. Sfântul Vasile își trimitea ucenicii să fie formați la școala epocii, pentru ca, ulterior, să-i deprindă cu teologia:

*Noi imităm elevii școlilor militare, care practică anumite sporturi. În exercițiile de luptă și chiar de dans, se antrenează astfel încât, în momentul luptelor, să poată trage un profit de pe urma formării lor sportive.*[8]

Lupta de care vorbește aici sfântul Vasile este aceea „a desăvârșirii", adică a construirii nu atât a omului din afară, cât a celui dinăuntru, profund, prin exercițiul unei șlefuiri treptate, la care educarea în disciplinele timpului constituia un ajutor, un mediator, o propedeutică:

*Trebuie să-i citim pe poeți, pe romancieri sau pe istorici, pe oratori și pe toți cei susceptibili de a ne putea fi în vreun fel de folos la îngrijirea sufletului. Vopsitorii tratează în prealabil bucata pe care vor s-o vopsească; numai după aceea adaugă și culoare, purpură sau altceva. La fel și noi, dacă concepția noastră despre bine trebuie să rămână de neșters, autorii ne-*





*creștini să ne fi inițiat în prealabil, iar pe urmă doar vom asimila științele sacre și tainele. Este ca și cum, odată ce ne-am obișnuit să vedem soarele în apă, vom putea dirija privirea noastră către lumina cea adevărată.*[9]

Modelul acestei propedeutici este vechi. Personalități mari ale trăirii lui Dumnezeu au făcut-o și înainte de creștinism, cu profit duhovnicesc, după cum observă sfântul Vasile, spunând:

*Vă asigur că Moise, marele Moise, car este atât de mare, datorită înțelepciun sale, în întreaga lume, și-a exersat gând rea în științele Egiptului și astfel a ajun la cugetarea asupra Ființei* (Fapte, 7, 22 *Aproape la fel ca el și într-o epocă m apropiată de a noastră, înțeleptul Dani din Babilon, se afirmă, ar fi frecvent întâi de toate școala caldeeană și num ulterior s-a dăruit studiului chestiunil dumnezeiești* (Daniel, 1, 3-7).[10]

---

*Referințe:*

[1] *Foi chrétienne & Culture classique* [199 p. 20; [2] Gilson [1986], p. 45; [3] Sf. Cleme *Stromates* (*Stromatele*), *apud* Gilson [198 p. 48; [4] Crouzel [1985], p. 207; [5] *Ibid* [6] *Ibidem*, pp. 211-213; [7] Corneanu [200 pp. 313-328; [8] Sf. Vasile cel Mare, *A jeunes gens, sur la manière de tirer parti lettres grecques* (*Către tineri, despre mo de a trage folos din scrierile grecești*), în *chrétienne & Culture classique* [1998], p. 2 [9] *Ibidem*; [10] *Ibidem*, p. 262.

*A se vedea și:*

apologetică, teologie.

*creștini să ne fi inițiat în prealabil, iar pe urmă doar vom asimila științele sacre și tainele. Este ca și cum, odată ce ne-am obișnuit să vedem soarele în apă, vom putea dirija privirea noastră către lumina cea adevărată.*[9]

Modelul acestei propedeutici este vechi. Personalități mari ale trăirii lui Dumnezeu au făcut-o și înainte de creștinism, cu profit duhovnicesc, după cum observă sfântul Vasile, spunând:

*Vă asigur că Moise, marele Moise, care este atât de mare, datorită înțelepciunii sale, în întreaga lume, și-a exersat gândirea în științele Egiptului și astfel a ajuns la cugetarea asupra Ființei* (Fapte, 7, 22). *Aproape la fel ca el și într-o epocă mai apropiată de a noastră, înțeleptul Daniel din Babilon, se afirmă, ar fi frecventat întâi de toate școala caldeeană și numai ulterior s-a dăruit studiului chestiunilor dumnezeiești* (Daniel, 1, 3-7).[10]

---

***Referințe:***

[1] *Foi chrétienne & Culture classique* [1998], p. 20; [2] Gilson [1986], p. 45; [3] Sf. Clement, *Stromates* (*Stromatele*), *apud* Gilson [1986], p. 48; [4] Crouzel [1985], p. 207; [5] *Ibidem*; [6] *Ibidem*, pp. 211-213; [7] Corneanu [2001], pp. 313-328; [8] Sf. Vasile cel Mare, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer parti des lettres grecques* (*Către tineri, despre modul de a trage folos din scrierile grecești*), în *Foi chrétienne & Culture classique* [1998], p. 261; [9] *Ibidem*; [10] *Ibidem*, p. 262.

***A se vedea și:***

apologetică, teologie.



# propoziție

**știință** Propoziția și-a găsit loc în instrumentarul conceptual și noțional specific gestului științific prin intermediul logicii. Istoric, premisa acestui fapt o constituie perspectiva aristotelică, potrivit căreia:

*[…] gândirea și limba corespund, că, deci, pornind de la structura limbii, se pot trage concluzii despre structura realității. Pentru a ajunge la cunoaștere, e necesar, prin urmare, să cercetăm și să cunoaștem exact legile gândirii care conduc la ea. […] Logica este știința care se orientează după limba și formele ei. Printre elementele ei cele mai importante sunt noțiunea, propoziția, silogismul și demonstrația.*[1]

Ce este propoziția? Definim ca propoziție un enunț care reunește cel puțin un subiect și un predicat:

*[…] Expresia* Un drum lat de doi metri *nu este o propoziție. Abia este o transformă în propoziție:* Drumul este lat de doi metri. *Propoziția este expresia unei stări de fapt. O noțiune nu este nici adevărată, nici falsă. Adevărul constă nu în lucruri, ci în judecata emisă asupra lor, în gândire. Propoziția trece dincolo de noțiune, cuprinde nu doar ființa unui lucru, ci și realitatea acestuia.*[2]

Matematizarea treptată a logicii dă naștere „propoziției matematice"; formalizarea matematică a limbajului științei permite transformarea propoziției într-o unealtă de lucru de bază în dezvoltarea gândirii și argumentării științifice. Spre deosebire, însă, de logica curentă, logica matematică propune o manipulare a pro-

poziţiilor, fără a se preocupa (neapărat, sistematic) de verificarea experimentală a adecvării enunţului propoziţiei la realitatea empirică; cel mai adesea, propoziţia devine recipientul unei valori de adevăr deductibile prin gest (strict) logic, şi nu prin experiment:

*Logica, în sensul său cel mai strict, constă într-o reducere a tot obiectul de gândire la un conţinut minim, care este prezenţa sau absenţa şi, în mod corelativ pentru propoziţia care semnifică acest obiect, adevărul sau falsul. Regulile raţionamentului logic garantează, deci, construcţia unei propoziţii, pornind de la o alta, prin conservarea valorii de adevăr a propoziţiei de origine şi, în consecinţă, garantând că nu vom putea infera o propoziţie în acelaşi timp adevărată şi falsă. Această legislaţie de inferenţe a fost formulată în multiple feluri în cursul istoriei logicii, după nivelul de complexitate ales pentru a descrie propoziţiile. La Aristotel, silogistica este cea care reglează manipularea propoziţiilor comportând o structură internă, cu un subiect şi un predicat, şi combinând două propoziţii primitive, pentru a obţine o concluzie adevărată. Regulile sunt destul de complicate, dar ideea de inferenţă logică persistă. De asemenea, există logica stoică, bazată pe o relaţie fundamentală de implicaţie între propoziţii, de astă-dată (rămase) neanalizate. Şi încă, începând din secolul XIX, odată cu Frege, există calculul propoziţional de inspiraţie stoică, prin care sunt introduşi, ca termeni ai unui limbaj logic de simboluri, propoziţii vide de un conţinut altul decât adevăr sau falsitate şi simboluri pentru operaţii de bază, de exemplu negaţia sau implicaţia, […] simboluri pur formale.*[3]

Logica matematică actuală se ocupă cu descoperirea valorii de adevăr („adevărat" sau „fals") a unor propoziţii obţinute prin dezvoltare logică pornind de la alte propoziţii a căror valoare de adevăr iniţială este cunoscută, pe baza operării cu operaţii logice exprimate prin operatori simbolici (conjuncţia „şi"; disjuncţia „sau"; negaţia „non"; implicaţia „dacă…, atunci…"; echivalenţa şi aşa mai departe). Dacă a înţelege sensul unei propoziţii înseamnă — pentru Wittgenstein — a şti „cum se poate ajunge la decizia dacă este adevărată sau falsă", este de remarcat că, în sens larg, în ceea ce priveşte enunţurile, propoziţiile ştiinţelor (fie ele formalizate matematic), criteriul empiric al verificării nu este întotdeauna posibil. În cazul propoziţiilor universale, pentru care ne putem trezi în situaţia de a putea verifica numai cazuri particulare, Karl Popper aşează falsifierea în locul verificării (experimentele sunt, în această perspectivă, tentative de contestare).

---

***Referinţe:***

[1] Fürst – Trinks [1997], p. 46; [2] *Ibid.*, p. 48; [3] Gilles Gaston Granger, *Rationalité et raisonnement* (*Raţionalitate şi raţionament*), *apud* Michaud [2000], I, p. 216; [4] Fürst – Trinks [1997], p. 101.

***A se vedea şi:***

axiomă, formalism, propoziţie.





(din lat. *rationalis* = raţional)

**ştiinţă** Raţionalitatea se defineşte ca fiind „caracterul a ceea ce se supune legilor raţiunii, ceea ce poate fi cunoscut sau explicat prin intemediul raţiunii"[1]. Se vehiculează, în acelaşi context, distincţia dintre cunoaşterea raţională şi cunoaşterea revelată, sau dintre atitudinea raţională şi atitudinea pasională. Contrariul raţionalului este empiricul, iraţionalul, pasionalul şi, deopotrivă, iraţionalizabilul, misticul:

*Kant distingea între uzul teoretic şi uzul practic al raţiunii. Această distincţie îi corespunde aceleia dintre ordinul cunoaşterii şi ordinul acţiunii. Atât pentru unul, cât şi pentru celălalt, ştiinţa e paradigmatică: pe de o parte, ca formă de cunoaştere şi, pe de altă parte, ca formă de practică, ea apare ca fiind domeniul prin excelenţă al raţionalităţii. […] Am putea spune că un demers raţional, atât în domeniul cognitiv, cât şi în cel al acţiunii, e un demers însoţit de o demonstrare a validităţii sau a legitimităţii sale, conform unor criterii care pot să fie recunoscute ca acceptabile ele însele vizavi de o eventuală critică.*[2]

Ce înţelege ştiinţa prin cunoaştere raţională? Cunoaşterea lumii, ca reflectare interioară a experienţelor din lumea fizică, presupune prelucrarea impresiilor din exterior cu ajutorul uneltelor de lucru ale minţii (de exemplu, de tipul conceptelor). Raţionalitatea ţine de buna utilizare a acestora şi este, în general, asociată unei logici. O primă condiţie de raţiona-

# raţiune/raţionalitate /raţionalism

(din lat. *rationalis* = raţional)

**ştiinţă** Raţionalitatea se defineşte ca fiind „caracterul a ceea ce se supune legilor raţiunii, ceea ce poate fi cunoscut sau explicat prin intemediul raţiunii[1]. Se vehiculează, în acelaşi context, distincţia dintre cunoaşterea raţională şi cunoaşterea revelată, sau dintre atitudinea raţională şi atitudinea pasională. Contrariul raţionalului este empiricul, iraţionalul, pasionalul şi, deopotrivă, iraţionalizabilul, misticul:

> *Kant distingea între uzul teoretic şi uzul practic al raţiunii. Această distincţie îi corespunde aceleia dintre ordinul cunoaşterii şi ordinul acţiunii. Atât pentru unul, cât şi pentru celălalt, ştiinţa e paradigmatică: pe de o parte, ca formă de cunoaştere şi, pe de altă parte, ca formă de practică, ea apare ca fiind domeniul prin excelenţă al raţionalităţii.* [...] *Am putea spune că un demers raţional, atât în domeniul cognitiv, cât şi în cel al acţiunii, e un demers însoţit de o demonstrare a validităţii sau a legitimităţii sale, conform unor criterii care pot să fie recunoscute ca acceptabile ele însele vizavi de o eventuală critică.*[2]

Ce înţelege ştiinţa prin cunoaştere raţională? Cunoaşterea lumii, ca reflectare interioară a experienţelor din lumea fizică, presupune prelucrarea impresiilor din exterior cu ajutorul uneltelor de lucru ale minţii (de exemplu, de tipul conceptelor). Raţionalitatea ţine de buna utilizare a acestora şi este, în general, asociată unei logici. O primă condiţie de raţionalitate a unei cunoaşteri ştiinţifice este cea a conformităţii demersului său cu logica:

> *Logica, în sensul cel mai strict, constă într-o reducere a obiectului gândirii la un conţinut minimal, în care e prezent sau absent, în mod corelativ pentru propoziţia care semnifică acest obiect, adevărul sau falsul. Regulile raţionamentului logic garantează construirea unei propoziţii plecând de la o alta, păstrând valoarea de adevăr a propoziţiei de la care s-a plecat şi, în consecinţă, garantează că nu se va putea infera o propoziţie în acelaşi timp adevărată sau falsă.*[3]

Odată trasate regulile raţionamentului, corespunzătoare unei legislaţii de inferenţe — prin *inferenţă* înţelegându-se o operaţie logică prin care admitem o propoziţie în virtutea legăturii sale cu alte propoziţii deja certificate ca având valoare de adevăr —, legislaţie formulată în multiple feluri de-a lungul istoriei, în funcţie de sistemul de logică propus, oricine poate avea, bazându-se pe o bună aplicare a regulilor, certitudinea derivării unor noi propoziţii-afirmaţii, a căror valoare de adevăr să fie cunoscută cu certitudine. Formalizarea matematică a logicii i-a extins acesteia posibilităţile de utilizare în câmpul ştiinţelor. În modernitate, matematica devine principalul exportator de stabilitate şi garant de rigoare în rândul ştiinţelor. Faptul a condus la o matematizare a metodelor de cercetare. Prezenţa matematicii le-a permis ştiinţelor naturii să atingă un grad de siguranţă pe care singure nu l-ar fi putut atinge.[4]

> *Raţionalitatea înseamnă* [...] *menţinerea proprietăţilor obiectelor şi revelarea sem-*

*nificaţiilor mai profunde într-un univers mai întins, în care unele restricţii operatorii, percepute ca iraţionale, au dispărut.*[5]

Fecunditatea gândirii ştiinţifice este dată, printre altele, de demersul ei critic. Ea presupune un proces decizional care se reorientează în permanenţă printr-o căutare a principiilor şi a proprietăţilor fundamentale ale obiectelor considerate — provenind din lumea fizică sau definite la nivel strict conceptual. În acest sens, raţionalitatea demersului ştiinţific nu înseamnă logică la modul exclusiv. Chiar şi strict pe teritoriul matematicii, a produce un sistem între ale cărui componente există relaţii logice implică, deopotrivă, un demers creator, inovator, un alt tip de gândire faţă de care „legislaţia de gândire" e subdeterminată. Vorbim, mai curând, de o tactică, de o strategie, de o proiecţie personală de iniţiativă şi inventivitate, care poartă amprenta inconfundabilă a autorului şi pe care nimic nu ne îndreptăţeşte s-o considerăm ca fiind iraţională. Chiar şi iniţiativa acestei tactici se bazează pe fondul unei încrederi raţionale în posibilitatea descoperirii unor relaţii mai adânci între obiecte, fie ele reale sau imaginare, pe baza relaţiilor deja cunoscute. Or, rezultatul este avansarea în cunoaştere mai curând în salturi, decât într-o dezvoltare lineară, sau mai curând prin schimbare de altitudine, decât ca o avansare orizontală, deterministă:

*Trecerea de la o teorie elementară de operaţii algebrice asupra numerelor la o algebră generalizată, care manipulează obiecte supuse unor operaţiuni abstracte, definite prin proprietăţile lor formale, reprezintă o trecere nu logică în mod plat, ci în mod mai larg raţională*[6].



Cunoaşterea de tip ştiinţific este implicit mai tolerantă decât în trecut, nu în sensul negativ al unei scăderi în rigurozitate, cât în sensul pozitiv de creativitate, de asumare a dimensiunii de raţionalitate într-un orizont lărgit. De altfel, creativitatea şi inventivitatea par să fie valori inestimabile ale inteligenţei umane. Cercetările contemporane privind dezvoltarea inteligenţei artificiale, în cadrul cărora oamenii de ştiinţă şi-au propus, programatic, să înţeleagă natura inteligenţei umane, respectiv să modeleze şi simuleze inteligenţa umană cu ajutorul calculatorului, confirmă acest lucru. Eşecul lor s-a evidenţiat sub cel puţin două aspecte: în primul rând, s-a descoperit că înţelegerea trebuie să se limiteze mai curând la reconstituirea comportamentelor inteligente, iar reconstituirea nu înseamnă explicare; în al doilea rând, simulatoarele de inteligenţă umană rămân sistematic în urma originalelor, fără posibilitate de a le egala.[7] În plus, inteligenţa artificială nu poate simula creativitatea umană.

În ceea ce priveşte problematica evaluării raţionalităţii în contextul persoanei umane, Gilles Gaston Granger distinge între evaluarea raţionalităţii unei procedури de gândire şi cea a unui comportament. Prima se referă la înlănţuirea unor propoziţii în conformitate cu anumite reguli de gândire, în timp ce a doua o raportează pe cea dintâi la un context mai larg de circumstanţe, de cauze şi de consecinţe. Omul se structurează printr-o dimensiune nu doar cognitivă, intelectuală, ci şi relaţională, comportamentală. Consecinţă firească, evaluarea comportamentală din perspectiva raţionalităţii devine o necesitate în multe domenii. De exemplu, în zona disciplinelor medicale,

*dans les sciences. Modèles et simulation* (*Experienţa în ştiinţe. Modele şi simulare*), *apud* Michaud [2000], p. 201.

*A se vedea şi:*

axiologie, cunoaştere, iraţional.

**teologie** Teologia se ocupă de fiinţarea omului, nu atât de cugetarea sa. În consecinţă, raţionalitatea teologică nu poate fi circumscrisă unui demers intelectual — ea îl priveşte pe omul întreg. Adesea percepută ca ruptură, distincţia şi, în sens larg, relaţia dintre gestul teologiei, care e gestul credinţei, şi gestul raţiunii poate fi înţeleasă în contextul întrebării: Este credinţa o manifestare raţională? (Şi, dacă da, ce fel de raţionalitate implică ea?) Întrebarea e cu atât mai pertinentă, cu cât constatăm că, începând cu modernitatea, în ochii multor actori din spaţiul ştiinţelor răspunsul pare a fi *nu*. Poziţiile pozitivistă sau scientistă ilustrează, în acest sens, un veritabil sistem de gândire.

Teologia nu se preocupă să judece corectitudinea unei gândiri raportată la legislaţia unei logici anume. Demersul credinţei nu este logic, ci *teo*-logic, adică într-o logică de adecvare a comportamentului uman vizavi de prezenţa lucrătoare a harului dumnezeiesc. Teologia priveşte raţiunea într-o legătură directă cu manifestarea existenţială. Teologia se ocupă de persoană, a cărei complexitate de manifestare este infinit mai mare decât registrul simplei gândiri. Axiologia teologiei nu este edificarea întru o morală, ci urmăreşte umplerea cu prezenţa lui Hristos. Iată de ce o diferenţă fundamentală între raţionalitatea de tip ştiinţific şi cea de tip teologic e că prima lucrează la nivelul orizontalei, în spaţiul puterilor naturale (declinându-şi, în general, competenţa când vine vorba să investigheze fenomenul teologiei, care este pentru ea un teritoriu prin excelenţă al iraţionalului sau, cel puţin, al iraţionalizabilului), în timp ce a doua se orientează pe verticala harului dumnezeiesc, adică dincolo de omenesc. De aceea, şi devenirea în registrul fiinţării este, în sens teologic, nu atât o intensificare a capacităţii forţelor intelectuale, chemate la performanţa lor maximă, cât o împlinire a întregii persoane printr-un mod de fiinţare pe care Părinţii îl numesc *îndumnezeire*.

Scrierile trăitorilor ortodocşi descriu trei mari etape ale vieţii spirituale. Prima este cea a despătimirii, respectiv a lucrării virtuţilor. Este etapa activă de asceză, de eliberare a sufletului de „mişcările neraţionale ale puterilor sufleteşti", după cum observă sfântul Maxim Mărturisitorul. Este curăţirea omul lăuntric de comportamentele pervertite şi iraţionale care sunt contraziceri ale firii sale raţionale, respectiv angajarea într-o lucrare de virtute. Este deopotrivă renunţarea la inventarea pătimaşă a unor false raţionalităţi, dictate de o voinţă alterată de poftă:

> *Asceza, ca drum al celei mai riguroase raţiuni practice şi al celei mai depline cunoaşteri a raţiunii lucrurilor, este dovada că, la trăirea unirii cu Dumnezeu, nu se ajunge prin ocolirea raţiunii, ci prin folosirea prealabilă a tuturor posibilităţilor ei, pentru ca şi din aceasta să se aleagă firea cu o supremă capacitate de a se face vas al înţelegerii supra-umane, comunicate de harul Sfântului Duh*[8].

A doua etapă este cea a contemplării lui Dumnezeu prin intermediul lumii, o deslușire a prezenţei Sale în lume prin





mijlocul raţiunilor care o configurează, care o structurează. Sfântul Maxim vorbeşte despre existenţa unor raţiuni obiective, independente de intervenţia noastră subiectivă, care-şi au atât originea, cât şi sensul şi împlinirea în Dumnezeu. Raţiunea supremă, care le este principiu unitar şi unificator. Apropierea de Dumnezeu nu se realizează în om printr-un gest în afara raţiunii, ci presupune un îndelungat exerciţiu al raţiunii în cunoaşterea sensurilor lucrurilor cu ajutorul harului:

> *[...] faptul că, după sfinţii Părinţi, pentru descoperirea raţiunilor din lucruri se cere o îndelungată purificare de patimi şi un îndelungat exerciţiu, ne arată că nici raţiunea, în înţelesul ei comun, nu este aceea care sesizează „raţiunile" lucrurilor şi, prin ele, pe Dumnezeu, ci e vorba de o raţiune care se exercită şi prin alegerea faptelor raţionale cerute de poruncile dumnezeieşti, şi prin „raţionalizarea" treptată a omului, dobândită prin virtuţi*[9].

Viaţa de pocăinţă, de reconsiderare continuă a înţelegerii prin operarea unor deschideri tot mai profunde către ceea ce Îl mărturiseşte pe Dumnezeu în creaţie. Sa îl aduce pe om în proximitatea întâi nirii cu Creatorul său. Cunoaşterea lui Dumnezeu la măsurile mari înseamnă unire cu El şi trăire la cote dumnezeieşti. Ea este raţională, dar prin depăşire a ori cărei raţionalităţi, întrucât:

> *Unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuş [...] nu este o stare dobândită de pe urma unei debilităţi a raţiunii şi a unei ignorări a raţiunilor lucrurilor, ci de pe urma depăşirii tuturor posibilităţilor raţiunii, dusă la*

intermediul raţiunilor care o configurează, care o structurează. Sfântul Maxim vorbeşte despre existenţa unor raţiuni obiective, independente de intervenţia noastră subiectivă, care-şi au atât originea, cât şi sensul şi împlinirea în Dumnezeu, Raţiunea supremă, care le este principiu unitar şi unificator. Apropierea de Dumnezeu nu se realizează în om printr-un gest în afara raţiunii, ci presupune un îndelungat exerciţiu al raţiunii în cunoaşterea sensurilor lucrurilor cu ajutorul harului:

> [...] *faptul că, după sfinţii Părinţi, pentru descoperirea raţiunilor din lucruri se cere o îndelungată purificare de patimi şi un îndelungat exerciţiu, ne arată că nici raţiunea, în înţelesul ei comun, nu este aceea care sesizează „raţiunile" lucrurilor şi, prin ele, pe Dumnezeu, ci e vorba de o raţiune care se exercită şi prin alegerea faptelor raţionale cerute de poruncile dumnezeieşti, şi prin „raţionalizarea" treptată a omului, dobândită prin virtuţi*[9].

Viaţa de pocăinţă, de reconsiderare continuă a înţelegerii prin operarea unor deschideri tot mai profunde către ceea ce Îl mărturiseşte pe Dumnezeu în creaţia Sa îl aduce pe om în proximitatea întâlnirii cu Creatorul său. Cunoaşterea lui Dumnezeu la măsurile mari înseamnă unire cu El şi trăire la cote dumnezeieşti. Ea este raţională, dar prin depăşire a oricărei raţionalităţi, întrucât:

> *Unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuş* [...] *nu este o stare dobândită de pe urma unei debilităţi a raţiunii şi a unei ignorări a raţiunilor lucrurilor, ci de pe urma depăşirii tuturor posibilităţilor raţiunii, dusă la suprema forţă şi agerime, ca şi de pe urma cunoaşterii complete a înţelesurilor raţionale din lucruri*[10].

Sfântul Grigorie Palama nu ezită s-o numească *neştiinţă*, nu în sensul de lipsă, ci în sensul de supra-abundenţă. Nu este o absenţă a inteligibilităţii, ci o revărsare de inteligibilitate, care umple mintea şi se revarsă încă şi peste puterile ei. Este, deci, cunoştinţă şi, în acelaşi timp, nu mai este, ca una ce a ieşit din categoriile cunoaşterii raţionale cu care este obişnuit omul în coordonatele puterilor sale naturale. În unirea cu Dumnezeu, mintea noastră iese afară din sine şi se uneşte cu Dumnezeu, ca una devenită „mai presus de minte", după sfântul Grigorie Palama.

Raţionalitatea este, aşadar, în sens teologic, legată de asumarea existenţială, personală şi, deci, subiectivă, a efortului de lepădare de patimi, văzute ca trepte de supremă iraţionalitate, şi de câştigare a virtuţilor, văzute ca trepte de devenire întru raţionalitate. Este ceea ce caracterizează efortul ascetic de lepădare tot mai profundă a iraţionalităţii exprimate comportamental prin patimă, respectiv de adâncire într-o supra-raţionalitate a prezenţei harului şi care conduce trăirea umană la o depăşire a facultăţilor naturale până la puterea de manifestare a harismelor Duhului Sfânt. Omul iraţional este omul pătimaş, iar raţionalizarea lui nu se poate face decât intrând într-o viaţă a harului, ca structurare personală către sfinţenie. E drumul către personalizare, ca ieşire din uniformitatea somaticului, a animalicului, către devenirea întru persoana umană, unică şi irepetabilă. Sfinţenia este, prin excelenţă, starea de trăire a raţionalităţii dumnezeieşti.

*Referințe:*

[8] Stăniloae [1992], p. 12; [9] *Ibidem*, pp. 167-168; [10] *Ibidem*, p. 12.

*A se vedea și:* cunoaștere, metodă.

## real/realitate

**știință** Potrivit unei definiții contemporane de dicționar, realul reprezintă ceea ce poate constitui obiect de cunoaștere, în timp ce realitatea este „caracterul a ceea ce este real"[1]. În același context, realul este prezentat ca fiind cel care desemnează lucrurile, și nu ideile, cuvintele, numele. Este ceea ce produce efecte, fiind opus aparentului, fictivului. Este ceea ce există acum, fiind opus posibilului. Este cel care ține de concret și care se opune abstractului. Contrariile realului sunt aparentul, himericul, fabulosul, fictivul, imaginarul, inexistentul, irealul, virtualul, idealul, visul. Realul reprezintă ceea-ce-este, în opoziție cu ceea-ce-nu-este și care ține de domeniul imaginarului, al virtualului.

Utilizarea științifică a termenilor *real/realitate* nu trebuie percepută ca fiind neapărat circumscrisă acestor definiri de cadru general. Există excepții terminologice. De exemplu, formularea distincției numere reale/numere imaginare nu presupune câtuși de puțin lipsa de consistență reală a celor din urmă — ele servesc în cadrul diferitelor reprezentări fizice. Deopotrivă, în interiorul anumitor discipline, se vehiculează accepțiuni particulare ale realului, cum este cazul psihanalizei lacaniane, care subliniază o anume „realitate" a fenomenelor psihologice, respectiv a subiectului. Sau întâlnim, în informatică, termenul de *realitate virtuală*, o asociere de termeni aparent imposibilă, care desemnează, însă, o realitate concretă, chiar dacă nematerializată, având o existență verificabilă și tangibilă. Iată doar câteva dintre exemplele posibile.

Prin intermediul științelor, realul pare a fi perceput, în general, drept „ceea ce este" în sens material, adică accesibil experimentării senzoriale, respectiv extensiei acesteia prin intermediul instrumentelor științifice și, respectiv, conceptualizării cu ajutorul gândirii, prin intermediul conceptelor. În acest sens,

> […] *scopul științei este, întâi, cuprinderea și conectarea conceptuală cât mai completă a experiențelor senzoriale în toată diversitatea lor; în al doilea rând, atingerea acestui scop printr-un minim de concepte și relații primare*[3].

La începuturile lor, științele se implicau în investigarea realului într-un mod multidirecțional, fără o metodă precisă, și se ocupau de cunoașterea a orișice. Realul desemna ceva independent de subiect, ceva ce nu era produsul gândirii și cu care cercetătorul interacționa, făcând din el obiectul studiului său. Acest real știința modernă îl va atinge implicându-se focalizat în studiul fenomenelor reproductibile, printr-o metodă rezultată din eficientizarea gândirii curente și care este chemată să ofere, prin rigoare și obiectivitate, siguranța cunoașterii. În modernitate, realul presupune un obiect, sau un lucru obiectivabil, material, deci intersectabil prin experiența senzorială. Modernitatea aduce gândirea formalizată matematic, permițând cuantificarea fenomenelor fizice. Față de această înțelegere





…realului și a relației cu el, va fi rândul…
…fizicii cuantice să propună ulterior o…
…evoluție: „dematerializarea" obiectului…
…la scala particulelor atomice, corpurile ș…
…relațiile spațiale sunt înlocuite în mo…
…necesar cu câmpul și legile statistice, ia…
…corpul — înainte accesibil senzorial — s…
…„dematerializează". Estimăm acum poz…
…ția și cantitatea de mișcare, dar ne est…
…imposibil să circumscriem particula unu…
…loc precis în timp și spațiu. Accentu…
…gestului științific se mută de pe obiect p…
…relația subiect-obiect.[2] Ce mai înseamn…
…atunci, în aceste condiții, real și realitat…

Pentru Max Planck, realul este „ce…
…ce putem măsura". În lucrarea *Imagin…
…lumii în fizica contemporană*, el numeș…
…*lume* „ansamblul experiențelor pe care…
…putem avea". Toată problematica rap…
…tării la lumea exterioară „care nu…
…fundamentează pe o experiență, pe…
…observație, este declarată absurdă și r…
…pinsă ca atare". Fizicianul contempor…
Richard Dawkins definește realitatea…
fiind „ceea ce ripostează când îi dăm…
…picior", în timp ce, de o manieră m…
mai delicată, Basarab Nicolescu afir…
Realitatea [scris cu majusculă — *n.n.*]…
fiind cea care rezistă experiențelor, rep…
…zentărilor, descrierilor, imaginilor, form…
…lizărilor noastre matematice. El afirm…
deopotrivă, un fundament ontologic…
Realității:

> […] *trebuie să-i dăm o dimensiune on…*
> *logică noțiunii de Realitate, în măsur…*
> *care Natura participă la ființarea lu…*
> *Realitatea nu este numai o construc…*
> *socială, consensul unei colectivități,…*
> *acord intersubiectiv. Ea are, de asemen…*
> *o dimensiune trans-subiectivă, în măs…*
> *în care un simplu fapt experimental po…*
> *dărâma cea mai frumoasă idee științifi…*

real/realitate [știință]

a realului și a relației cu el, va fi rândul fizicii cuantice să propună ulterior o revoluție: „dematerializarea" obiectului. La scala particulelor atomice, corpurile și relațiile spațiale sunt înlocuite în mod necesar cu câmpul și legile statistice, iar corpul — înainte accesibil senzorial — se „dematerializează". Estimăm acum poziția și cantitatea de mișcare, dar ne este imposibil să circumscriem particula unui loc precis în timp și spațiu. Accentul gestului științific se mută de pe obiect pe relația subiect-obiect.[2] Ce mai înseamnă atunci, în aceste condiții, real și realitate?

Pentru Max Planck, realul este „ceea ce putem măsura". În lucrarea *Imaginea lumii în fizica contemporană*, el numește *lume* „ansamblul experiențelor pe care le putem avea". Toată problematica raportării la lumea exterioară „care nu se fundamentează pe o experiență, pe o observație, este declarată absurdă și respinsă ca atare". Fizicianul contemporan Richard Dawkins definește realitatea ca fiind „ceea ce ripostează când îi dăm un picior", în timp ce, de o manieră mult mai delicată, Basarab Nicolescu afirmă Realitatea [scris cu majusculă — *n.n.*] ca fiind cea care rezistă experiențelor, reprezentărilor, descrierilor, imaginilor, formalizărilor noastre matematice. El afirmă, deopotrivă, un fundament ontologic al Realității:

> […] *trebuie să-i dăm o dimensiune ontologică noțiunii de Realitate, în măsura în care Natura participă la ființarea lumii. Realitatea nu este numai o construcție socială, consensul unei colectivități, un acord intersubiectiv. Ea are, de asemenea, o dimensiune trans-subiectivă, în măsura în care un simplu fapt experimental poate dărâma cea mai frumoasă idee științifică.*[4]

Real este, deci, „ceea ce este", pe când Realitatea este legată „de rezistența la experiența noastră umană". Iar experiența umană este diferită la nivelul diferitelor ordine de mărime ale realității. Dovezile rezultate din observarea lumii macroscopice nu mai sunt evidențe la scară microscopică. De exemplu, continuitatea, care este o trăsătură evidentă a lumii macroscopice, sesizată ca atare prin simțuri, este înlocuită, în lumea cuantică, de discontinuitate, de cuantă, de discret. Logica antinomiei, nefuncțională la nivel macroscopic, este, în schimb, necesară la nivel microscopic. Toate acestea îi fac pe fizicieni să perceapă rupturi de nivel privind legile aplicabile naturii, rupturi care se traduc prin logici diferite, adaptate diferitelor scări de mărime. Distingem cu ușurință trei asemenea niveluri/trepte de mărime: nivelul microscopic — care corespunde unei scări de mărime la nivelul microparticulelor; nivelul macroscopic — care corespunde scării de magnitudine a omului; și nivelul macrocosmic — care e nivelul de funcționare a universului, la scara corpurilor cerești. Descoperirea continuă a complexității lumii în care trăim și, mai ales, ruptura de legi și de logică raportată la niveluri de magnitudine diferite i-au determinat pe diferiți gânditori din spațiul fizicii contemporane să afirme, în coordonatele unei posibile noi viziuni asupra realității, existența mai multor niveluri de realitate:

> *Trebuie să înțelegem prin niveluri de Realitate un ansamblu de sisteme aflate mereu sub acțiunea unui număr de legi generale: de pildă, entitățile cuantice supuse legilor cuantice, care sunt radical diferite de legile lumii macrofizice. Înseamnă că două niveluri de realitate sunt*

*diferite dacă, trecând de la unul la altul, există o ruptură a legilor și o ruptură a conceptelor fundamentale*[5].

Acest concept de niveluri de realitate îl face pe Thierry Magnin să remarce că se poate vorbi de existența mai multor niveluri de înțelegere[6] a realității de către omul care face parte din natura pe care o interoghează. Copleșitor pentru om, raționalitatea fiecărui nivel se arată accesibilă lui, în pofida rupturii la nivel de registru de raționalitate. Acest fapt nu este lipsit de importanță atunci când este arătată maniera complexă în care știința umană este adaptată să pătrundă prin înțelegere natura, și aceasta dincolo de experiența imediată, la o scară de mărime adaptată simțurilor sale.

---

*Referințe*:

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 2107; [2] Einstein [1996], p. 102; [3] Lecourt [1999], pp. 814-815; [4] Nicolescu [2007a], p. 141; [5] *Ibidem*, p. 142; [6] Magnin [1993], p. 31.

*A se vedea și*:

nivel de realitate, transdisciplinaritate.

**teologie** În teologie, definirea realului pleacă de la suprema ființare, care este Dumnezeu. Dumnezeu li se revelează oamenilor, autodefinindu-se ontologic prin „Eu sunt cel ce sunt" (*Exodul*, 3, 14). Dacă realul este, pentru științe, „ceea ce este", definiția „rezistă" și teologic, în măsura în care-L înțelegem pe Dumnezeu ca fiind „Cel ce este" prin excelență. Gestul teologic de întâlnire cu Realul nu este, însă, prin puterea descoperirii



naturale (de jos în Sus) ca în științe, ci sub forma de prezență care se exprimă prin har, supranatural (de Sus în jos), prin descoperire dumnezeiască. Revelația afirmă imaterialitatea lui Dumnezeu cel puțin până la momentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu — Hristos —, iar, în acest context, teologia afirmă Realul dumnezeirii ca fiind imaterial, necreat și cauză, origine și fundament al realului lumii create, adică a „ceea ce este" „în afara" lui Dumnezeu. Dumnezeu este Cel ce are în Sine Însuși cauza existenței Sale, fiind deopotrivă cauză și sursă a tot ceea ce există în afara Lui, a „ceea ce este" în sens material, iar teologia este experiența întâlnirii cu Cel care transcende materialitatea. Se afirmă fundamental existența unui nivel de realitate, în care ființarea este dincolo de cadrul spațiu-timp, dar care poate fi experiat din interiorul acestuia și care se traduce astăzi prin trăirea în coordonatele vieții creștine. Rostul revelației vechi-testamentare a fost acela de a deschide drumul acestei experieri, iar Întruparea Fiului lui Dumnezeu o desăvârșește prin înomenirea Celui de dincolo de materie, pentru veșnicie, act prin care oamenii pot deveni și ei părtași ai viețuirii divine, pornind de la trăirea concretului acestei lumi, de aici și acum, căutând harul dumnezeiesc.

Dacă, pentru științe, Realitatea definește doar ceea ce este experimentabil în sens uman din întregul numit Real, prin teologie, înțeleasă ca lucrare a harului, se poate experimenta ceva mai mult decât simpla materialitate a universului și, dacă acceptăm ca fiind valabilă experiența divino-umană a omului (adică experiența umană ajutată de har), atunci putem privi această Realitate nu ca fiind circum-





scrisă la ceea ce poate să aducă gest
științific, ci într-un sens cu mult mai la
În această accepțiune, a afirma că „Rea
este, prin definiție, ascuns pentru totd
una, în timp ce Realitatea este accesib
cunoașterii noastre" se lărgește cu aju
rul definiției ontologice revelate des
Sine de Însuși Dumnezeu: Dumne
este Realul — „Cel ce este", Cel ce ex
dincolo de orice limitare sau măsură
înțelegere umană, iar menirea vieții c
tine este, fundamental, cunoașterea
Dumnezeu: „Aceasta este viața veșn
să Te cunoască pe Tine, singurul Dum
zeu adevărat" (*Ioan*, 17, 3). Cu alte cu
te, cunoașterea „Celui ce este" nec
Evident, vorbim de o cunoaștere mec
de energiile Sale necreate și nu de
Ce este El în ființă. În consecință și
această perspectivă, revenind la cun
terea universului, chiar existența m
rului (inepuizabil) privind adânci
înțelegerii lumii — de exemplu, exist
infinitului mic sau mare, în mod cont
aprofundabile —, chiar luând în con
rare revoluțiile conceptuale nece
chiar și înțelegerea că orice cunoaș
în loc să închidă, deschide un oriz
nu ne îndreptățesc să afirmăm *a p*
incognoscibilitatea a ceva din uni
Afirmăm acest lucru în cheie de în
gere teologică, nu științifică. Dumn
dorește să-i împărtășească omului
câte le știe El:

*Biserica — și, aș zice, cultura Biseri
nu ține de a informa pe orișicine.
nezeu, prin Biserică, ține a-i împă
omului. Împărtășindu-i omului cev
viața Lui, omul* [...] *merge nu „studi
ci trăind, merge până când, într-o bu
le va ști pe toate câte le știe Dumne*

scrisă la ceea ce poate să aducă gestul științific, ci într-un sens cu mult mai larg. În această accepțiune, a afirma că „Realul este, prin definiție, ascuns pentru totdeauna, în timp ce Realitatea este accesibilă cunoașterii noastre" se lărgește cu ajutorul definiției ontologice revelate despre Sine de Însuși Dumnezeu: Dumnezeu este Realul — „Cel ce este", Cel ce există dincolo de orice limitare sau măsură de înțelegere umană, iar menirea vieții creștine este, fundamental, cunoașterea lui Dumnezeu: „Aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat" (*Ioan*, 17, 3). Cu alte cuvinte, cunoașterea „Celui ce este" necreat! Evident, vorbim de o cunoaștere mediată de energiile Sale necreate și nu de a ști Ce este El în ființă. În consecință și din această perspectivă, revenind la cunoașterea universului, chiar existența misterului (inepuizabil) privind adâncimile înțelegerii lumii — de exemplu, existența infinitului mic sau mare, în mod continuu aprofundabile —, chiar luând în considerare revoluțiile conceptuale necesare, chiar și înțelegerea că orice cunoaștere, în loc să închidă, deschide un orizont, nu ne îndreptățesc să afirmăm *a priori* incognoscibilitatea a ceva din univers. Afirmăm acest lucru în cheie de înțelegere teologică, nu științifică. Dumnezeu dorește să-i împărtășească omului toate câte le știe El:

> *Biserica — și, aș zice, cultura Bisericii — nu ține de a informa pe orișicine. Dumnezeu, prin Biserică, ține a-i împărtăși omului. Împărtășindu-i omului ceva din viața Lui, omul […] merge nu „studiind", ci trăind, merge până când, într-o bună zi, le va ști pe toate câte le știe Dumnezeu.*[7]



În această viziune, neputințele cunoașterii umane par să țină mai curând de discursivitatea ei, de limitele paradigmei de investigare, eventual de păcat, dar nu de o *închidere ontologică* a Realului în fața cunoașterii noastre, afară numai de ceea ce privește ființa lui Dumnezeu. De observat, totodată, că Dumnezeu nu poate face parte din Realitatea definită în sens strict științific, în măsura în care nu oferă „rezistență" prin demers științific, ci face parte din Realitatea definită teologic, drept Cel prezent în creația întreagă prin energiile Sale necreate. În consecință, Realitate, în accepțiune teologică, este ceea ce putem cunoaște din Dumnezeu prin energiile sale necreate și lumea, fără ca, prin aceasta, să facem vreo clipă o eventuală confuzie între Dumnezeu și lume, proprie panteismului. De remarcat, de asemenea, că, în timp ce lumea se lasă descoperită în cheie de lectură științifică, pe calea rațiunii analitice, sub inițiativa puternică a omului, Dumnezeul teologiei vine la întâlnirea cu omul prin rațiunea iubirii, prin dăruire personală, antrenându-l acolo unde acesta nu mai are putere prin forțe proprii, autonome. Dumnezeu se dăruiește pe cât îi e cu putință omului să-L primească, ceea ce-i determină pe Părinții Bisericii să afirme că nimic din Ce este El nu-i ține tăinuit omului.

Cunoașterea lui Dumnezeu are, însă, limitele ei. Acestea sunt expresii ale limitelor ontologice ale omului, ce țin de condiția sa de creat. Părinții Bisericii afirmă că nu-i e cu putință omului să-L cunoască pe Dumnezeu în ființa Sa. Cunoașterea este posibilă „doar" ca împărtășire dintr-o prezență personală. Inițiativa divină trebuie întâmpinată prin adâncire lăuntrică, prin efortul ascetic de a-și curăța

real/realitate [teologie]

inima. Cel care nu-i poate oferi omului rezistență într-un demers pur științific, fiind transcendent și infinit, nu poate fi supus raționalizării umane fără schimonosire. „Cuprinderea" lui Dumnezeu prin intelect este, mai curând, fabricarea unui idol. Dumnezeu poate oferi, însă, altfel de rezistență, prin prezență, prin participare, prin har, în intimitatea persoanei umane. Există ceva incognoscibil din punct de vedere ontologic, care ține de ființa lui Dumnezeu și care nu va putea fi niciodată Realitate. Există, deopotrivă, dăruirea personală a lui Dumnezeu, care oferă „rezistență" prin viața duhovnicească și care se structurează astfel ca Realitate — un Real divin făcut accesibil nouă.

Raționalitatea teologică nu privește, prioritar, atât raportarea omului la lume, cât semnificarea interioară a evenimentelor vieții în general. Spațiul creștinismului este spațiul omului interior. Creștinul trăiește realitatea grijii părintești cu care Dumnezeu îl cultivă spre creștere, iar faptele și le raportează la El. Întâmplările vieții cotidiene se explică în virtutea unei transparențe a acestora către Dumnezeu, mărturisitoare de raționalitate duhovnicească, printr-o semnificare a faptelor și a deciziilor prin luminarea produsă de har. De aceea, dacă demersul științific oferă mai curând reprezentări fotografice ale realității, demersul teologic e, prin excelență, unul iconic. Icoana nu urmărește, în primul rând, fidelitatea reprezentării față de realitatea fizică, ci transfigurează imaginea cu trăsături care exprimă duhovnicia, adică prezența Duhului. Icoana face trecerea de la material la imaterial, de la finit la infinit, de la creat la necreat. Iată de ce, pentru demersul teologic, preocupat de descoperirea semnificațiilor teologice ale lumii, veritabile trepte către descoperirea lui Dumnezeu, fundamentală nu este precizia descrierii realității fizice, a cărei competență cade astăzi în sarcina științei, ci deslușirea semnificației sale iconice. Teologia se ocupă cu descoperirea caracterului iconic al universului, adică a modului în care lumea se arată „transparentă" către Dumnezeu. Lumea pare asemenea unui aisberg ce cuprinde o parte vizibilă, accesibilă cunoașterii discursive, și o alta în imersiune, prelungire firească a celei dintâi și care-i oferă suport. Acest suport e realitatea ascunsă care o configurează și o susține pe cea imediat accesibilă și afirmăm acest lucru prin raportare la acel *real acoperit*, de care vorbește fizicianul Bernard d'Espagnat, într-o cheie de lectură teologică. Astfel, într-un demers similar celui brâncușian, potrivit căruia „realul nu înseamnă forma exterioară a lucrurilor, ci ideea și esența fenomenelor", creștinul nu poate să gândească în Hristos doar la suprafața lucrurilor, ci dorește să le cerceteze în lumina lor interioară, cea care le structurează dinlăuntru. Această gândire cere o rațiune înduhovnicită, adică ajutată de har, același har cu care Dumnezeu impregnează întreaga creație, articulând-o creator către devenirea ei ultimă. Lumea care se descoperă în lumina harului e o lume unde minunea are consistență reală, o lume unde duhovnicescul are putere asupra naturalului, unde suprafirescul guvernează firescul. Suprafirescul este, de fapt, după cum ne descoperă teologia, ordinea profundă a lumii.

Distingerea de niveluri de realitate, ceea ce la Basarab Nicolescu constituie o prelungire a reflecțiilor eminentului său prieten, filosoful Ștefan Lupașcu, este o temă recurentă și la alții. De exemplu, Werner Heisenberg introduce ideea a trei

regiuni ale realității, capabile să îngăduie accesul la conceptul însuși de realitate: a fizicii clasice, a fizicii cuantice și fenomenelor biologice și psihice și, în sfârșit, a experiențelor religioase, filosofice și artistice. Firul roșu (de coerență) care le traversează pe cele trei, observă Basarab Nicolescu, este acela al proximității tot mai adânci dintre subiect și obiect. Or, părintele Dumitru Stăniloae reliefează tocmai această estompare (ce tinde către dispariția completă) a distanței subiect/obiect prin trăirea teologică, tindere către modelul desăvârșirii din spațiul intratrinitar, unde distanța dintre Persoanele dumnezeirii este nulă, acest model de iubire, de ființare „întru" celălalt fiind modelul prin excelență al vieții Bisericii.

Atât știința, cât și teologia propun o întâlnire cât mai profundă cu realitatea, întâlnire din care omul să poată ieși îmbogățit la nivelul propriei ființări.

---

*Referințe*:

[7] Noica [2002], pp. 15-16.

*A se vedea și*:

experiență/experiment, teologie.

## relativitate/ relativism

**știință** Relativitatea se definește, în știință, ca fiind „proprietatea mărimilor fizice de a avea valori dependente de condițiile concrete în care se efectuează măsurarea lor sau de sistemul de referință la care sunt raportate".[1] Termenul a devenit celebru odată cu enunțarea de către Einstein a principiului relativității[2]:

relativitate/relativism [știință]

*[...] care se sprijină pe o analiză critică a noțiunilor de spațiu și de timp, făcută necesară prin contradicțiile mecanicii și electromagneticii clasice. Consecință a experiențelor de interferometrie ale lui Michelson și a lucrărilor lui Lorentz, Einstein repune în chestiune noțiunile de timp absolut și de spațiu universal și, în particular, noțiunea de simultaneitate a două evenimente care se produc în locuri diferite: două semnale pot fi simultane pentru un observator plasat într-un reper R, fără să fie la fel pentru un observator plasat într-un reper R', aflat în mișcare față de R.*

Formula $E = mc^2$ e consecința celebră a enunțării teoriei relativității restrânse; ea arată transformarea între masă și energie, în timp ce relativitatea generală postulează că spațiul-timpul se curbează în proximitatea unei mase mari și că mișcarea unei particule în vecinătatea acestei mase urmează drumul cel mai scurt în spațiu-timp.

Relativismul e o doctrină ce importă ideea de relativitate în câmpul acțiunilor umane. El postulează relativitatea cunoștințelor omenești, prezentând noțiunile de bine și de rău în funcție de circumstanțe și relativizând axiologia prin negarea caracterului absolut al valorilor umane (pe care le centrează în individ, relativizându-le).

---

*Referințe*:

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX)*, 1998, p. 912; [2] Einstein [1996]; [3] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, 1995, p. 1085; [4] *Ibidem*.

# religie

(din lat. *religio, religare* = a lega)

**teologie** În pofida largii utilizări a termenului, definițiile la nivel de dicționar au un caracter aproximativ. Întâlnim *religia* ca însemnând

> [...] *sistem de credințe (dogme) și de practici (rituri) privind sentimentul divinității, care-i unește, în aceeași comunitate spirituală și morală, pe toți cei care aderă la acest sistem*[1].

Să remarcăm, însă, că nu toate religiile au dogme. Deopotrivă, „sentimentul" divinității este o noțiune fără conținut precis — se face referire aici la sentiment în sens de intuire a existenței divinității? La sentiment ca relație cu divinitatea? Sau, eventual, la un oarecare sentiment vizavi de conceptul de divinitate? De adăugat că relația cu Dumnezeu implică, în creștinism, persoana în integralitatea ei: vorbim de cunoaștere ca „împărtășire întru ființă", implicându-l pe om în integralitatea lui, cunoaștere care nicidecum nu se poate rezuma la un „sentiment" religios sau la o eventuală stare emoțională de pioșenie. Ideea de „aderare la sistem" pare de-a dreptul ideologică, în măsura în care ignoră faptul că, pentru credinciosul creștin, comunitatea este resimțită în termeni de participare la gustarea realității profunde într-un „împreună" cu ceilalți, principiul unității fiind Însuși Dumnezeu, și nu o construcție omenească de „aderare" la ceva. Definind religia drept

> [...] *ansamblu de credințe sau dogme și de practici cultuale, care constituie raporturile omului cu o putere divină (monoteism) sau cu puterile supranaturale (politeism, panteism)*[2],

dincolo de conceptul de „putere", care, în creștinism, este copleșit de cel de filiație/paternitate, ne regăsim infinit mai aproape de o înțelegere a religiei în ceea ce are acest termen fundamental de spus: nu o afirmare a existenței lui Dumnezeu, cât o afirmare a posibilității reale a relației, a comunicării efective cu El. Religia este legătura cu divinitatea exprimată prin credință (implicând o reprezentare și, respectiv, o raportare la El printr-un gest dialogic în spațiul interiorității umane) și cult (gest ritual, ce constituie gestul prin excelență de relaționare pe verticală).

Pentru ortodoxie, religia exprimă „...legătura conștientă și liberă a omului cu Dumnezeu. În conținutul acestei legături intră cunoașterea lui Dumnezeu și trăirea după voia lui Dumnezeu". Altfel spus, religia privește permanentizarea întâlnirii dintre om și Dumnezeu ca mod de viețuire și antrenare a omului pe treptele devenirii întru Creatorul său.

---

***Referințe:***

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX)*, 1998, p. 913; [2] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, 1995, p. 668; [3] Todoran – Zăgrean [2003], p. 24.

***A se vedea și:***

experiență/experiment, teologie.

# reprezentare

**știință** În științe, problema reprezentării este una fundamentală. Reprezentarea

mediază o mai bună înțelegere a realității fizice. Metodologia științifică a facilitat demersul reprezentării prin dezvoltarea unor structuri intelectuale sau materiale, numite modele, care să permită, în mod analogic, observarea mai precisă a fenomenelor decelate în natură. Diferența dintre model și fenomenul real este aceea că modelul este manipulabil și că sintetizează numai acele aspecte controlabile de către observator din ansamblul celor existente real în natură. În acest fel, mintea umană se poate afla în fața unor probleme mai simple decât cele ale lumii fizice concrete și, deci, mai ușor rezolvabile. În același timp, ca reprezentare mentală, propunând o viziune unitară, modelul se arată adeseori mai fertil decât un set de ecuații, întrucât apelează la structuri de gândire mai ample, prin care se poate discerne și global, holistic, și prin descompunere în părți componente — atât intuitiv, cât și analitic.

Există o dependență directă între eficacitatea modelului și gestul științific de reprezentare:

> *Odată cu introducerea unor modele noi, reprezentarea își schimbă natura. Utilizarea unor tipuri variate de modele este o recunoaștere a faptului că noi forme de înțelegere fizică sunt cerute de noi viziuni asupra Naturii. După cum indicau Hertz și Maxwell, modelele mecanice pure ale Naturii nu mai convin. Relativitatea și teoria cuantică duc la pierderea unei reprezentări mimetice, simple, a naturii. O anume formă directă de vizualizare, așa cum o presupuneau modelele-scală, și-a pierdut din eficacitate. Noi modele, mai abstracte, le vor lua locul. Comportarea atomilor și a obiectelor relativiste mai*



> *poate fi vizualizată, dar nu într-un sens mimetic direct. Vizualizarea capătă o formă indirectă. [...] Ceea ce este tot mai important, după cum spunea Maxwell, este că modelul ar trebui să capturezeasemănarea formală între sistemul real modelat și reprezentare.*[1]

Descrierea, reprezentarea lumii și lumea se află în același raport pe care-l regăsim între reprezentarea unui teritoriu și teritoriul în sine. Harta nu-i este identică teritoriului, ci îl reprezintă codificat, este o imagine a lui. Față de reprezentările mimetic-servile ale realității propuse până la modernitate, contemporaneitatea cere o formalizare tot mai accentuată a gestului de reprezentare. Și, poate că paradoxal, formalizarea operează astăzi o deschidere către o nevoie de înțelegere, în care simbolul și metafora sunt invitate (mai mult ca niciodată în științe, de la modernitate încoace) să concureze în a oferi o imagine a lumii:

> *Fizica cuantică, teoria* bootstrap*-ului hadronic, teoria numerelor complexe, teoria haosului au în comun ipoteza de bază, conform căreia realitatea nu poate fi descrisă în termeni liniari. Aceste teorii post-moderne sunt, toate — și este ceva semnificativ —, metacritice, în sensul că se prezintă ca metafore, mai degrabă decât ca descrieri fidele ale realității. Pentru a utiliza termeni care le sunt mai familiari teoreticienilor literari decât fizicienilor teoreticieni, am putea spune că aceste tentative de dezvoltare a noilor strategii de descriere reprezintă tendințe spre o teorie a teoriilor, fiind reprezentări matematice, experimentale și verbale, ale unei semiotici de investigare a universului.*[2]

Revelația este gest dumnezeiesc, ce face posibilă împărtășirea omului din cele mai presus de firea sa, în măsura în care omul răspunde cu *da*-ul său chemării către înveșnicire. Prin revelație, peste abisul ontologic care separă Creatorul de creatură, se așterne o punte pe care reciprocitatea iubirii o face consistentă și prin care Dumnezeu Se sălășluiește în intimitatea celor care vor să devină copiii Săi. Asumându-l ca „Tatăl nostru", copiii se împărtășesc astfel din harul dumnezeiesc care se face în ei pedagogie a mântuirii.

Perioada Vechiului Legământ, în care Dumnezeu „S-a descoperit în multe rânduri și în multe feluri" (*Evr.*, 1, 1), culminând cu Legea transmisă prin Moise, este întrucâtva copilăria umanității în drumul ei de descoperire – cunoaștere – împărtășire din viața lui Dumnezeu. Pentru ca, intrând în perioada Noului Legământ, pecetluit cu însăși Întruparea și Jertfa lui Hristos, la plinirea vremii, umanitatea să poată să trăiască Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, prin Biserică, venită „cu putere multă" la Cincizecime și permanentizată în Cincizecimea la infinit repetată/actualizată, care este jertfa euharistică. În ortodoxie, gestul împărtășirii continue[1] cu Hristos, departe de a fi o pretinsă influență catolică, este gestul normalității. Cel care arde de dorul permanentizării duhului liturghiei în viața sa îndrăznește, în ascultare față de părintele său, să caute continua sa participare liturgică, expresie concretă a opțiunii sale existențiale pentru viața veșnică.

Liturghia este trăirea Împărăției, care, departe de a fi o (psihologică) primire a unor informații despre Dumnezeu, Îl revelează experiențial în gestul rugăciunii duse până la măsurile ultime ale împărtășirii cu Sfintele Taine, cu Dumnezeu Însuși. Dumnezeu i Se împărtășește astfel omului, prin liturghie — pe Sine Însuși și viața Sa. Prin liturghie, prin așezarea omului pe făgașul corectitudinii dogmatice, a corectitudinii raportării la El, descoperită omenirii prin Revelație, omul trăiește dogma, care nu este altceva decât expresia vie a gestului omenesc de întâlnire cu ființarea dumnezeiască și care-i cere minții o părăsire a cugetării în plan orizontal, pentru a putea primi de Sus cele necesare mântuirii: „Dogma ne pune în fața ființării dumnezeiești, fără a ne propune vreo explicație rațională"[2]. Liturghia este dogma trăită viu prin gest de împărtășire, întrucât numai cel care crede curat se poate apropia de Sfintele Taine, gest următor dreptei mărturisiri realizate liturgic prin mărturisirea Simbolului de credință (a Crezului). Iar binecuvântarea împărtășirii cu Dumnezeu vine în urma binecuvântării duhovnicului, prin cuvintele căruia cuvântul lui Dumnezeu cel teo-logic se grăiește în inima omului. Ascultarea de duhovnic e trans-rațională, este har lucrător peste toată competența omenească. Iar duhovnicul, prin cuvântul căruia Duhul Sfânt lucrează în inima credinciosului, are datoria să-și încredințeze toată cercetarea și încordarea duhovnicească primirii celor de Sus. În acest chip, insuflarea Duhului Sfânt, departe de a fi fost un moment de efervescență în trăirea Bisericii primelor veacuri, lucrează în același sfânt chip și astăzi, pentru a răspunde nevoilor de mântuire ale omului. Ascultarea de duhovnic este revelarea lui Dumnezeu în om, iar duhovnicul este organul harului dumnezeiesc pentru cel ce se adăpostește sub paternitatea sa duhovnicească.





*Prin duhovnic, omul se configure*
*duhovnicește, pentru a se împărtăși*
*prezența dumnezeiască. Gesturile*
*filiație sau de paternitate sunt prelun*
*de slujirii liturgice. Iată experiența*
*acest sens a arhimandritului Sofro*
*scrisă de ieromonahul Nicolai Saha*

*Cuvintele* liturghia de după liturg
*exprimă cât se poate de bine adevăr*
*caracter al cuvântărilor Stareților: cu*
*tul rostit de el devenea un har povăț*
*în cele ale tainelor, un fel de prelung*
*stării liturgice înaintea feței Domn*
*În aceste cuvântări, se putea simț*
*deosebită putere cât de strâns era le*
*viziunea lui dogmatică de întregul pr*
*al vieții duhovnicești lăuntrice. [… ]*
*rețul se aduna lăuntric cu toată ființ*
*și, încordat, căuta cuvânt prin rugăci*
*lnima Stareților, subțiată de mulți a*
*plâns și suferințe, ca un radar foarte*
*era în stare să prindă cele mai sub*
*mișcări ale Duhului care „unde voi*
*suflă"* (Ioan, 3, 8). *Și, parcă intrân*
*acel șuvoi al veșniciei, începea să vorb*
*că. […] Prin cuvântul lui, îi cuprinde*
*cei de față și le înălța cugetul în acea l*
*unde realitățile dumnezeiești se cont*
*plă ca fiind ceva vădit.*[3]

Prin cuvântul de părinte, Revelaț
înțeleasă ca descoperire adresată
Dumnezeu Bisericii prin Sfânta Tradi
și prin Sfânta Scriptură, găsește cale sp
inima omului în chip personalizat,
chip de cuvânt adresat de Dumneze
inimii lui și oferindu-i reperele propri
mântuiri. Omul cultivat teologic nu e ni
pe departe omul manipulator de repe
de tip informație religioasă, ci omul i
spirat, insuflat în duh de rugăciune, ca

*Referințe:*

[1] Weinert [2005], p. 47; [2] Sokal – Bricmont [1997], p. 236.

*A se vedea și:* model.

**teologie** Demersul de reprezentare este un ingredient vital pentru cunoașterea științifică, dar și pentru cea teologică. În acest sens mărturisește arhimandritul Sofronie, un sfânt ortodox contemporan:

> *Toată experiența vieții mele, din anul tinereților până la bătrânețe, m-a condus către o limpede viziune: că felul în care ne reprezentăm mental Întâia Ființă, Dumnezeul Cel Fără-de-Început, se răsfrânge în toate manifestările vieții noastre […] Orice schimbare în viziunea noastră mentală a Începutului Celui Fără-de-Început, a Principiului a tot ce există, aduce neapărat cu sine o schimbare corespunzătoare în simțirile, gândurile, facerile și reacțiile noastre la tot ce ne înconjoară.*[3]

Dreapta (gr. *ortho*) — și nedeformata — reprezentare iconică a dumnezeirii în spațiul interiorității umane se traduce, în coordonatele ființării, printr-o (re)structurare personală, ce presupune mutarea de la temporal la veșnic, prin lucrarea harului dumnezeiesc în om. Reprezentarea interior-umană a Ființei Supreme nu poate fi o simplă expresie de tradiție culturală autonomă, întrucât chemarea dumnezeiască, adresată fiecăruia, este tocmai în sensul experienței întâlnirii vii și nemijlocite cu Ființa Supremă, din a Cărei viață tot omul este chemat să se împărtășească veșnic. Teologia creștină afirmă o compatibilitate profundă între om și Dumnezeu, care se exprimă în



structura interioară a făpturii umane și care permite reprezentarea lui Dumnezeu prin insuflarea dăruită de harul dumnezeiesc, întrucât:

> *[…] mintea omului, făcută după chipul Minții Dumnezeiești, poartă în sine acest chip, îl presupune. Ea, însă, nu este în stare să descopere desăvârșit în sine acest Chip, doar pe temeiul propriei experiențe.*[4]

Împărtășirea din prezența dumnezeiască este centrată pe evenimentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu li se dăruiește oamenilor ca prezență tangibilă — inclusiv în sensul materialității! Întruparea este evenimentul crucial în istoria neamului omenesc, care face cu putință reprezentarea Celui până acum nereprezentabil. Aici, mărturia apostolilor despre ceea ce „ochii noștri au văzut", „urechile noastre au auzit", „mâinile noastre au pipăit", e mai mult decât grăitoare. Are loc o reală schimbare de registru între Vechiul și Noul Legământ dintre Dumnezeu și om: umanitatea asumată de Hristos pentru veșnicie este o pecetluire a Legământului prin prezența Lui în mijlocul oamenilor, a lui Dumnezeu Cel făcut om, prezență pe care gestul reprezentării iconice o actualizează neîncetat. Vechiul Testament este perioada grăitoarelor imperative de a nu-ți face „chip cioplit", întrucât Dumnezeu este dincolo de orice reprezentare, interdicția fiind echivalentă cu un programatic demers de a nu cădea în idolatrie. Or, cum Hristos, omul-Dumnezeu, este icoana Tatălui Celui nevăzut, prin Întruparea Sa reprezentarea de tip iconic devine un ingredient curent al mântuirii omului, drumul către sfințenie fiind astfel opera





de restaurare interioară a i
Dumnezeu în noi înșine și de
re-reconfigurare a noastră pri
Acestuia.

*[…] cine poate face chipul D*
*nevăzut, necorporal, necircun*
*de formă? Este culmea nebun*
*de credință să înfățișezi D*
*Pentru acest motiv, în Testam*
*nu era obișnuită întrebuințar*
*Dar, când Dumnezeu, din pr*
*tivirii milei Lui, S-a făcut om*
*pentru mântuirea noastră, și S*
*nu cum i S-a arătat lui Avr*
*de om și nici cum li S-a arăta*
*ci S-a făcut om în chip substa*
*— a locuit pe pământ, a p*
*oamenii, a făcut minuni, a su*
*răstignit, a înviat, S-a înăl*
*acestea s-au întâmplat în chi*
*fost văzute de oameni —, cân*
*acestea, atunci S-a înfățișat*
*chipul Lui spre a ne aduce am*

---

*Referințe:*

[3] Sofronie [2003], pp. 19, 76; [4] I
[5] Sf. Ioan Damaschin [1993], p.

*A se vedea și:* metanoia.

## revelație

(din lat. *revelare* = a se descoper

**teologie** Astăzi, există cunoaș
Dumnezeu în lume, fiindcă Însu
nezeu a dorit acest lucru (*I Co*
Dumnezeu i Se revelează omulu
cât omul nu este capabil prin nic
petență omenească, cu de la sine

de restaurare interioară a icoanei lui Dumnezeu în noi înșine și de structura-re-reconfigurare a noastră prin prezența Acestuia.

*[...] cine poate face chipul Dumnezeului nevăzut, necorporal, necircumscris și fără de formă? Este culmea nebuniei și a lipsei de credință să înfățișezi Dumnezeirea. Pentru acest motiv, în Testamentul Vechi nu era obișnuită întrebuințarea icoanelor. Dar, când Dumnezeu, din pricina milostivirii milei Lui, S-a făcut om cu adevărat pentru mântuirea noastră, și S-a făcut om nu cum i S-a arătat lui Avraam în chip de om și nici cum li S-a arătat profeților, ci S-a făcut om în chip substanțial și real — a locuit pe pământ, a petrecut cu oamenii, a făcut minuni, a suferit, a fost răstignit, a înviat, S-a înălțat și toate acestea s-au întâmplat în chip real și au fost văzute de oameni —, când s-au făcut acestea, atunci S-a înfățișat în icoană chipul Lui spre a ne aduce aminte de El.*[5]

---

***Referințe:***

[3] Sofronie [2003], pp. 19, 76; [4] *Ibid.*, p. 76;
[5] Sf. Ioan Damaschin [1993], p. 177.

***A se vedea și:*** metanoia.

## revelație

(din lat. *revelare* = a se descoperi)

**teologie** Astăzi, există cunoaștere a lui Dumnezeu în lume, fiindcă Însuși Dumnezeu a dorit acest lucru (*I Cor.*, 1, 21). Dumnezeu i Se revelează omului, întrucât omul nu este capabil prin nici o competență omenească, cu de la sine putere, să-L descopere. „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea" (*Ioan*, 3, 16) încât a rânduit ca Fiul Său cel Unul născut mai înainte de veacuri să-Și asume firea omului prin Întrupare, să devină om și, în acest chip, omul cel căzut în păcat să-L poată întâlni ca partener de dialog, persoană către persoană, pe omul-Dumnezeu. Descoperirea dumnezeiască este, pentru om, mutare de la moarte la viață, la viața-chip de împărtășire din viața „Celui ce este" (*Exod*, 3, 14) veșnic. Descoperindu-L pe Dumnezeu, omul începe a trăi veșnicia: „Aceasta e viața veșnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis" (*Ioan*, 17, 3).

Revelația nu poate fi concepută cu nici un chip ca simplă opțiune în plan existențial pentru om, ci ca însăși șansa împlinirii lui la nivel ontologic. Chemarea adresată de Dumnezeu încă de la facerea omului este o chemare a împreună-viețuirii veșnice. Iar *da*-ul omului a primit în istorie chipul Vechiului și al Noului Legământ, al Vechii și al Noii Alianțe (fr. *alliance* = inel de logodnă), al „logodnei" Vechiului Testament, care se desăvârșește prin „Taina Cununiei" care este Noul Testament — Noul Legământ dintre om și Dumnezeu întru Hristos omul-Dumnezeu. Promițându-I lui Dumnezeu fidelitatea sa, omul pune începutul bun al ieșirii sale din consecințele *nu*-ului adamic, care le dăduse consistență morții și discreării în lume, gest care se va desăvârși prin *da*-ul Învierii venite prin Hristos.

Teonomă și nu autonomă, descoperirea dumnezeiască, în sensul ei de lucrare mai presus de înțelegere, se arată ca fiind Taină de neînțeles și de necuprins, ca una ce este în strânsă legătură cu Dumnezeu.

revelație [teologie]

Revelația este gest dumnezeiesc, ce face posibilă împărtășirea omului din cele mai presus de firea sa, în măsura în care omul răspunde cu *da*-ul său chemării către înveșnicire. Prin revelație, peste abisul ontologic care separă Creatorul de creatură, se așterne o punte pe care reciprocitatea iubirii o face consistentă și prin care Dumnezeu Se sălășluiește în intimitatea celor care vor să devină copiii Săi. Asumându-l ca „Tatăl nostru", copiii se împărtășesc astfel din harul dumnezeiesc care se face în ei pedagogie a mântuirii.

Perioada Vechiului Legământ, în care Dumnezeu „S-a descoperit în multe rânduri și în multe feluri" (*Evr.*, 1, 1), culminând cu Legea transmisă prin Moise, este întrucâtva copilăria umanității în drumul ei de descoperire – cunoaștere – împărtășire din viața lui Dumnezeu. Pentru ca, intrând în perioada Noului Legământ, pecetluit cu însăși Întruparea și Jertfa lui Hristos, la plinirea vremii, umanitatea să poată să trăiască Împărăția lui Dumnezeu pe pământ, prin Biserică, venită „cu putere multă" la Cincizecime și permanentizată în Cincizecimea la infinit repetată/actualizată, care este jertfa euharistică. În ortodoxie, gestul împărtășirii continue[1] cu Hristos, departe de a fi o pretinsă influență catolică, este gestul normalității. Cel care arde de dorul permanentizării duhului liturghiei în viața sa îndrăznește, în ascultare față de părintele său, să caute continua sa participare liturgică, expresie concretă a opțiunii sale existențiale pentru viața veșnică.

Liturghia este trăirea Împărăției, care, departe de a fi o (psihologică) primire a unor informații despre Dumnezeu, Îl revelează experiențial în gestul rugăciunii duse până la măsurile ultime ale împărtășirii cu Sfintele Taine, cu Dumnezeu Însuși. Dumnezeu i Se împărtășește astfel omului, prin liturghie — pe Sine Însuși și viața Sa. Prin liturghie, prin așezarea omului pe făgașul corectitudinii dogmatice, a corectitudinii raportării la El, descoperită omenirii prin Revelație, omul trăiește dogma, care nu este altceva decât expresia vie a gestului omenesc de întâlnire cu ființarea dumnezeiască și care-i cere minții o părăsire a cugetării în plan orizontal, pentru a putea primi de Sus cele necesare mântuirii: „Dogma ne pune în fața ființării dumnezeiești, fără a ne propune vreo explicație rațională"[2]. Liturghia este dogma trăită viu prin gest de împărtășire, întrucât numai cel care crede curat se poate apropia de Sfintele Taine, gest următor dreptei mărturisiri realizate liturgic prin mărturisirea Simbolului de credință (a Crezului). Iar binecuvântarea împărtășirii cu Dumnezeu vine în urma binecuvântării duhovnicului, prin cuvintele căruia cuvântul lui Dumnezeu cel teo-logic se grăiește în inima omului. Ascultarea de duhovnic e trans-rațională, este har lucrător peste toată competența omenească. Iar duhovnicul, prin cuvântul căruia Duhul Sfânt lucrează în inima credinciosului, are datoria să-și încredințeze toată cercetarea și încordarea duhovnicească primirii celor de Sus. În acest chip, insuflarea Duhului Sfânt, departe de a fi fost un moment de efervescență în trăirea Bisericii primelor veacuri, lucrează în același sfânt chip și astăzi, pentru a răspunde nevoilor de mântuire ale omului. Ascultarea de duhovnic este revelarea lui Dumnezeu în om, iar duhovnicul este organul harului dumnezeiesc pentru cel ce se adăpostește sub paternitatea sa duhovnicească.



revelație [teologie]

*...n duhovnic, omul se confi...*
*...duhovnicește, pentru a se împăr...*
*...rezența dumnezeiască. Gestu...*
*...ație sau de paternitate sunt pr...*
*...de slujirii liturgice. Iată exper...*
*...cest sens a arhimandritului S...*
*...crisă de ieromonahul Nicolai S...*

*Cuvintele* liturghia de după l...
*exprimă cât se poate de bine ad...*
*caracter al cuvântărilor Stareț...*
*...tul rostit de el devenea un har p...*
*...în cele ale tainelor, un fel de prel...*
*...stării liturgice înaintea feței D...*
*În aceste cuvântări, se putea ...*
*...deosebită putere cât de strâns e...*
*...viziunea lui dogmatică de întreg...*
*...al vieții duhovnicești lăuntrice. [...*
*...rețul se aduna lăuntric cu toată ...*
*...și, încordat, căuta cuvânt prin ru...*
*...lnima Starețului, subțiată de mul...*
*...plâns și suferințe, ca un radar fo...*
*...era în stare să prindă cele mai ...*
*...mișcări ale Duhului care „unde ...*
*...suflă"* (Ioan, 3, 8). *Și, parcă int...*
*...acel șuvoi al veșniciei, începea să ...*
*...că. [...] Prin cuvântul lui, îi cupri...*
*...cei de față și le înălța cugetul în ac...*
*...unde realitățile dumnezeiești se ...*
*...plă ca fiind ceva vădit.*[3]

Prin cuvântul de părinte, Rev...
...țeleasă ca descoperire adresa...
Dumnezeu Bisericii prin Sfânta Tr...
...și prin Sfânta Scriptură, găsește cal...
inima omului în chip personaliz...
chip de cuvânt adresat de Dum...
inimii lui și oferindu-i reperele pr...
mântuiri. Omul cultivat teologic nu ...
pe departe omul manipulator de r...
de tip informație religioasă, ci omu...
spirat, insuflat în duh de rugăciune,...

Prin duhovnic, omul se configurează duhovnicește, pentru a se împărtăși din prezența dumnezeiască. Gesturile de filiație sau de paternitate sunt prelungiri ale slujirii liturgice. Iată experiența în acest sens a arhimandritului Sofronie, scrisă de ieromonahul Nicolai Saharov:

> *Cuvintele* liturghia de după liturghie *exprimă cât se poate de bine adevăratul caracter al cuvântărilor Stareţului: cuvântul rostit de el devenea un har povăţuitor în cele ale tainelor, un fel de prelungire a stării liturgice înaintea feţei Domnului. În aceste cuvântări, se putea simţi cu deosebită putere cât de strâns era legată viziunea lui dogmatică de întregul proces al vieţii duhovniceşti lăuntrice. [...] Stareţul se aduna lăuntric cu toată fiinţa sa şi, încordat, căuta cuvânt prin rugăciune. Inima Stareţului, subţiată de mulţi ani de plâns şi suferinţe, ca un radar foarte fin, era în stare să prindă cele mai subţiri mişcări ale Duhului care „unde voieşte suflă"* (Ioan, 3, 8). *Şi, parcă intrând în acel şuvoi al veşniciei, începea să vorbească. [...] Prin cuvântul lui, îţi cuprindea pe cei de faţă şi le înălţa cugetul în acea lume unde realităţile dumnezeieşti se contemplă ca fiind ceva vădit.*[3]

Prin cuvântul de părinte, Revelația, înțeleasă ca descoperire adresată de Dumnezeu Bisericii prin Sfânta Tradiție și prin Sfânta Scriptură, găsește cale spre inima omului în chip personalizat, în chip de cuvânt adresat de Dumnezeu inimii lui și oferindu-i reperele propriei mântuiri. Omul cultivat teologic nu e nici pe departe omul manipulator de repere de tip informație religioasă, ci omul inspirat, insuflat în duh de rugăciune, care încearcă „să prindă", într-un continuu efort de ajustare interioară, ceea ce dorește să-i împărtășească Duhul. Odată primit, Cuvântul lui Dumnezeu este viu și este părtășie la viața divină. Este împărtășire personală din prezența dumnezeiască și, deopotrivă, îndumnezeitoare.

---

***Referințe:***

[1] *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine* [2006]; [2] Sofronie [2003], p. 76; [3] Sofronie [2004], pp. 16-17.

***A se vedea și:*** descoperire.

**știință** Conceptul de revelație ne apare, mai ales la o primă și rapidă vedere, ca fiind irelevant în contextul instrumentarului conceptual științific contemporan. Cu toate acestea, într-un registru distinct de cel al înțelegerii teologice, problematica revelației nu este, în mod necesar, exterioară spațiului științei. Aceasta este perspectiva exprimată de Charles Townes (laureat al premiului Nobel în fizică), care, aplecându-se cu interes asupra ideii de revelație în interiorul cercetării științifice, critică opinia potrivit căreia diferența dintre știință și credință ar fi justificată prin metodele lor distincte de a produce cunoaștere, la cea dintâi realizându-se prin deducție logică și acumulare de date, analizate prin metode stabilite în sensul evidențierii unor generalizări pe care le numim legi, iar la cea din urmă bazându-se pe revelație. El afirmă că revelația se produce și în interiorul actului științific, respectiv că imaginea pe care o avem despre descoperirea științifică prin dezvoltare strict logică nu corespunde realității concrete:

*Cea mai mare parte a marilor descoperiri științifice se produce într-un mod mult diferit* [de cel enunțat mai sus — *n.n.*] *și sunt mai apropiate de revelație. În linii mari, termenul nu e utilizat în domeniul științific, întrucât avem obișnuința de a-l folosi în cel religios. În cercurile științifice, vorbim de intuiție, de descoperiri accidentale sau de o strălucită idee pe care am avut-o. Dacă, însă, comparăm modul în care se produc marile idei științifice, ne dăm seama că ele se aseamănă în mod remarcabil cu revelațiile religioase văzute dintr-un unghi care nu este mistic.*[4]

Mărturia sa nu e singulară. Descoperirile științifice se produc adeseori prin iluminări interioare care nu au nimic de-a face cu procesul de dezvoltare logică liniară. Lor li se asociază, uneori, intuiția veridicității descoperirii făcute, aceasta înainte chiar ca orice validare prin instrumentar strict științific să poată fi făcută. Exemplele sunt numeroase. Matematicianul și fizicianul francez Jules Henri Poincaré afirma că, aflat într-o activitate fără conexiune directă cu obiectul preocupărilor sale științifice, într-o expediție geologică, a primit brusc în minte soluția care rezolva impasul în care se găsea, cu privire la definirea funcțiilor fuchsiene, rămasă până atunci fără răspuns. Odată cu ideea în sine primită a simțit și „certitudinea adevărului". Odată întors acasă, verificarea nu va face decât să confirme că intuiția îi fusese în întregime corectă. Altădată, aflat pe malul mării, va avea ideea că transformările aritmetice ale formelor cvadratice ternare nedefinite erau identice cu cele ale geometriei neeuclidiene, ceea ce a putut verifica mai târziu. Poincaré pare să vadă aceste iluminări ca fiind rezultate ale complexității minții umane, care prezintă valențe de creativitate exprimabile nu numai în modul de funcționare conștient curent:

*Ceea ce vă va șoca mai întâi sunt aceste aparențe de iluminare subită, semne vădite ale unei îndelungate munci inconștiente; rolul acelei munci inconștiente în invenția matematică mi se pare incontestabil*[5].

Chimistul german Friederich August Kekulé, fondatorul chimiei organice structurale și al teoriei benzenului, mărturisea la rândul său:

*[…] Am căzut într-un fel de visare și, astfel, atomii au început să se zbenguie în fața ochilor mei. Până atunci, când aceste mici alcătuiri îmi apăruseră, fuseseră tot timpul în mișcare. Acum, însă, am văzut cum doi atomi mai mici se uniseră ca să formeze o pereche; cum unul mai larg îi îmbrățișa pe cei doi mai mici; cum altul și mai mare îi îmbrățișa pe trei ori chiar patru mai mici; în acest timp, întregul se învârtea într-un dans amețitor. Am văzut cum cei mai mari formaseră un lanț, trăgându-i pe cei mai mici după ei, dar numai la coadă […]. Strigătul conductorului […] m-a trezit din visare. Am petrecut, însă, o parte din noaptea următoare încercând să pun pe hârtie măcar schițe ale formelor din vis. Aceasta a fost originea teoriei structurale.*[6]

Fenomenul se va repeta atunci când va descoperi structura benzenului sub forma unui inel hexagonal:

*Stăteam și scriam în caietul meu, dar munca nu progresa, gândurile îmi erau*





*în altă parte. Am întors scaunul c*
*și meditam. Din nou atomii au înc*
*se zbenguie în fața ochilor mei. D*
*acesta, grupurile cele mai mici răm*
*caminți în fundal. Ochiul meu la*
*sensibilizat de repetata viziune a a*
*nu putea distinge structuri mai*
*conformații multiple; lungi șiru*
*apropiat și s-au unit, îngemănân*
*dansând într-o mișcare ca de șar*
*iată! Ce a fost asta?! Unul dint*
*s-a prins de propria-i coadă și fo*
*învârtit batjocoritor înaintea och*
*Ca după o lumină de bliț m-am*
*de astă-dată am petrecut noaptea*
*lucrând asupra consecințelor ipo*

Fizicianul englez Paul Dirac v
despre descoperirile pe care le-
făcând distincția între „succesul
al scrierii lui definitive privind
mentele matematice ale teoriei c
terminată în anul 1927, și „succe
curând nemeritat" al mai multor
descoperirile sale, „venite de ni
La rândul său, fizicianul scoțian
Maxwell, autorul teoriei electro
tice, care-l va face celebru, afirm
o prezență interioară eului să
depășea realitatea strict personal

*[…] ceea ce a fost făcut prin ce*
*eu-însumi a fost împlinit de fa*
*asta, prin ceva mai mare decât*
*mea persoană, prezent în interior*

Adevărate revelații interioare
țiile par să fie niște răspunsuri p
printr-un mod de funcționare al g
diferit de cel curent. Nimic nu exc
un astfel de mod de gândire să
șească barierele psihosomatice c

*în altă parte. Am întors scaunul către foc și moțăiam. Din nou atomii au început să se zbenguie în fața ochilor mei. De data aceasta, grupurile cele mai mici rămâneau cuminți în fundal. Ochiul meu lăuntric, sensibilizat de repetata viziune a acestora, nu putea distinge structuri mai mari de conformații multiple; lungi șiruri s-au apropiat și s-au unit, îngemănându-se și dansând într-o mișcare ca de șarpe. Dar iată! Ce a fost asta?! Unul dintre șerpi s-a prins de propria-i coadă și forma s-a învârtit batjocoritor înaintea ochilor mei. Ca după o lumină de bliț m-am trezit; și de astă-dată am petrecut noaptea întreagă lucrând asupra consecințelor ipotezei.*[7]

Fizicianul englez Paul Dirac vorbește despre descoperirile pe care le-a avut, făcând distincția între „succesul meritat" al scrierii lui definitive privind fundamentele matematice ale teoriei cuantice, terminată în anul 1927, și „succesul mai curând nemeritat" al mai multora dintre descoperirile sale, „venite de nicăieri"[8]. La rândul său, fizicianul scoțian James Maxwell, autorul teoriei electromagnetice, care-l va face celebru, afirma chiar o prezență interioară eului său, care depășea realitatea strict personală:

[...] *ceea ce a fost făcut prin ce numesc eu-însumi a fost împlinit de fapt, simt asta, prin ceva mai mare decât propria mea persoană, prezent în interiorul meu*[9].

Adevărate revelații interioare, intuițiile par să fie niște răspunsuri produse printr-un mod de funcționare al gândirii diferit de cel curent. Nimic nu exclude ca un astfel de mod de gândire să depășească barierele psihosomatice curente.



Posibil teonom sau autonom în manifestarea sa, gestul inspirației științifice are, cel puțin, meritul de a mărturisi complexitatea de manifestare a ființei umane.

---

***Referințe:***

[4] Townes [2000], p. 11; [5] Nicolescu [2007a], p. 169; [6] Roberts [1989], pp. 75-81; [7] *Ibid.*; [8] Paul Dirac, *apud* C.W. Francis Everitt, *Foi et Mystère en Science, Raison et Scepticisme en Religion* (*Credință și mister în știință, rațiune și scepticism în religie*), în *Convergences* [2000], p. 35; [9] *Apud* C.W. Francis Everitt, *art.cit*, *ibidem*.

***A se vedea și:*** discursivitate, rațiune/raționalitate/raționalism.

## revoluție

**știință** E puțin probabil ca, la momentul apariției lucrării sale *Structura revoluțiilor științifice*, în 1962, Thomas Kuhn să fi bănuit revoluția (termen atât de drag lui) pe care avea s-o provoace propunerea sa de utilizare a conceptului de paradigmă. Cert este azi faptul că termenii utilizați de Kuhn, *paradigmă*, respectiv *revoluție* (înțeleasă în sensul de „schimbare de paradigmă") aveau să hrănească reflecția contemporană din interiorul istoriei și al filosofiei științelor. Cele două fac parte astăzi dintre instrumentele fundamentale cu care se propune înțelegerea gestului științific și țin de instrumentarul ideatic și conceptual vehiculat în mod obișnuit de cultura științifică contemporană.

Dacă, în definiție kuhniană, *paradigmă* semnifică o anumită reprezentare a lumii, un model coerent care se sprijină pe o

bază definită — matrice disciplinară, model teoretic sau curent de gândire —, un mod în care o comunitate științifică percepe și investighează realitatea într-o anume epocă, schimbarea de paradigmă este o ruptură de nivel, un salt calitativ privind atitudinea omului de știință față de lume și se exprimă printr-un mod înnoitor de a face știință. Analizând, prin prisma istoriei și a filosofiei gândirii științifice, bulversările pe care le-a provocat știința în înțelegerea și reprezentarea lumii, Thomas Kuhn propune paradigma ca fiind conceptul fundamental care să definească modul în care se îndeplinește demersul științific în perioadele în care știința acumulează liniar cunoștințele (și pe care le numește perioade de știință „normală"), respectiv consideră revoluțiile științifice echivalente ale unor schimbări de paradigmă în abordarea și înțelegerea realității, operate de comunitățile științifice atunci când știința normală intră în stare de criză, adică nu mai poate oferi răspunsuri unor enigme de strictă actualitate.

Revoluționar pentru Kuhn este gestul de a fi propus lumii întregi înțelegerea că schimbarea de paradigmă nu se produce doar la nivel de cunoștințe științifice, că revoluția științifică este, în fapt, o reală și radicală schimbare a modului de a percepe lumea; ea configurează în sens larg modul de relaționare cu lumea, modul de participare la lume și chiar modul de ființare în lume. Schimbarea paradigmei înseamnă schimbarea felului în care este contemplată lumea, iar înnoirea privirii este echivalentă perceperii unei noi lumi:

revoluție [știință]

*[...] Când paradigmele se schimbă, lumea însăși se schimbă cu ele. Ghidați de o nouă paradigmă, savanții adoptă instrumente noi și privirile lor se orientează într-o nouă direcție. Fapt și mai important, în timpul revoluțiilor, oamenii de știință percep lucruri noi și diferite, chiar dacă privesc cu instrumente familiare în locuri deja examinate anterior. [...] Schimbările de paradigmă îi fac pe oamenii de știință să privească înăuntrul domeniului lor de cercetare cu alți ochi. [...] Putem ajunge să spunem că, după o revoluție, oamenii de știință acționează într-o lume diferită.*[1]

De remarcat, deopotrivă, că, în măsura în care gestul de reprezentare a realității, chiar și cel științific, are impact la nivelul ființării umane, decriptarea sa, abordarea lui în cheie de lectură teologică este un gest necesar și purtător de noimă pentru căutătorul de înțelegere creștin. Investigarea paradigmelor și a revoluțiilor științifice, precum și aplicarea concretă a rezultatelor acestei investigări în scopul deslușirii trăsăturilor definitorii pentru înțelegerea omului unui context istoric și geografic anume pot reprezenta gesturi de teologie autentice și pot configura terenul fertil al întâlnirii dintre reflecția științifică și cea teologică.

---

***Referințe:***

[1] Kuhn [1983], p. 157.

***A se vedea și:***

paradigmă.

## sacru/sfânt

**teologie** Antropologia ortodoxă propune o viziune asupra lumii în termeni de sacralitate.[1] Dualismul sacru-profan despre care vorbește Mircea Eliade este străin ortodoxiei, în măsura în care este trăită viu conștiința impregnării creației întregi, la nivel de rațiuni constitutive, de prezența dumnezeiască. În calitate de creație a lui Dumnezeu, lumea își mărturisește iconic Creatorul. Căderea din sacru a creației nu poate fi absolută prin nici un gest din interiorul creației, însă e drept că sacralitatea poate fi întunecată de acțiunea păcătoasă a omului. Astfel, „profanarea" nu este altceva, decât gestul de „cădere" din sacru în profan. Nu există profan cu existență centrată în Dumnezeu, profanul e doar un accident care capătă substanță prin acțiunea „profanatoare", pervertită a omului, datorată păcatului. După aceeași antropologie, relația dintre sacralitate și sfințenie exprimă în sine dinamica trecerii omului de la a fi „chip" al lui Dumnezeu la „asemănarea" cu El:

> *Faptul că suntem ființe personale înseamnă că purtăm chipul divin; de fapt, chipul este cel care determină calitatea noastră de persoane. Totuși, noi ne împlinim ca persoane și actualizăm, deci, înlăuntrul nostru, autentica sfințenie prin pocăința continuă și prin lupta ascetică ce duce la ridicarea persoanei spre asemănarea divină. Cu alte cuvinte, sacralitatea vieții este intrinsecă naturii noastre; totuși, ea este actualizată, concretizată în existența de zi cu zi prin efortul nostru de a realiza o autentică sfințenie a vieții.* […] *Dobândirea sfințeniei presupune participarea noastră activă, „sinergia" sau cooperarea cu harul divin.*[2]

În această viziune proprie ortodoxiei, este preferabil să vorbim

> *despre viața noastră ca fiind „sacră" în virtutea naturii sale create, ce întrupează și dă expresie chipului divin. Viața fiecărei persoane este „sacră", de vreme ce este creată de Dumnezeu cu scopul participării la propria-i sfințenie, și are capacitatea de a reflecta prezența și măreția lui Dumnezeu în adâncimile ei.* […] *„Sfințenia", pe de altă parte, s-ar referi la calitățile* personale *sau* ipostatice, *pe care cineva le dobândește prin lupta ascetică împotriva ispitei și păcatului și prin atingerea virtuților. „Sacralitatea" trebuie privită ca o funcție a naturii, iar „sfințenia", ca o funcție a persoanei.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Bădescu [2008]; [2] Breck [2001], p. 19; [3] *Ibidem*, pp. 19-20.

***A se vedea și:*** spiritualitate, teologie.

## scientism

**știință** Scientismul reprezintă denaturarea științei prin ideologizarea rezultatelor demersului științific. Această formă ideologizată a științei pretinde autosuficiența rațiunii umane. Se crede că, prin știință, se poate explica și prevedea totul. În impunerea unei concepții scientiste, un rol semnificativ l-au avut, în plan filosofic, iluminismul și pozitivismul. Deși cei mai mulți savanți onești nu erau opuși credinței, prin impunerea unei mentalități scientiste s-a instaurat o falsă percepție, după care știința ar fi antagonică religiei.

E. Dennert a publicat *Religia fizicienilor* ca răspuns la *Enigmele universului* ale lui Haeckel. Lucrarea conține statistici interesante referitoare la credința savanților din științele exacte. În secolul XVIII (al „Luminilor"), din 56 de savanți, doar doi s-au declarat necredincioși (matematicianul Lagrange și astronomul Halley), unul s-a declarat indiferent, iar 49 — credincioși. În secolul XIX (veacul „necredinței"), din 430 de savanți, 113 au avut o atitudine religioasă necunoscută, 10 erau atei, 10 — indiferenți și 279 — credincioși. Statisticile referitoare la științele cu profil umanist sunt și mai favorabile religiei.[1]

E curios că, deși, din punct de vedere calitativ și cantitativ, oamenii de știință au fost credincioși, noi am fost învățați că știința certifică teoria materialistă. Ne-am obișnuit să vedem în demersul științific o justificare a materialismului. Cum se explică această situație? Prin faptul că știința a fost ideologizată. Scientismul impune o concepție materialistă și mecanicistă despre lume. Am învățat după manuale și studii în care erau cuprinse „argumente științifice obiective" pentru demonstrarea materialismului. De fapt, ca și în diverse alte domenii socio-umane (istorie, filosofie, economie, psihologie), știința era supusă ideologiei momentului.

Fizica secolului XX a fost marcată de importante descoperiri care au schimbat optica fizicienilor asupra lumii. Până la începutul secolului XX, dacă fizica mecanicistă favoriza o concepție deterministă (în care nu era nevoie de „ipoteza" existenței lui Dumnezeu), astăzi sunt tot mai mulți fizicienii care afirmă că orice lucru reprezintă un cuvânt prin care Dumnezeu ne vorbește. Teoria cuantică (Max Planck), principiul complementarității (Niels Bohr), principiul de nedeterminare (Werner Heisenberg), dualitatea undă-corpuscul (Louis de Broglie) — toate aceste descoperiri dezvăluie limitele rațiunii umane. Se afirmă existența unei taine a realității, ce nu poate fi descifrată prin cunoașterea pozitivistă și față de care pretențiile scientismului par fade și absurde. În acest sens, este grăitoare mărturia fizicianului român Christian Musceleanu, care și-a făcut studiile în perioada interbelică. El a devenit ateu în cursul superior al liceului, influențat de unul dintre profesorii săi. După terminarea Facultății de Științe din București, a plecat la Berlin ca să-și dea doctoratul și a ajuns să studieze cu Max Planck. Într-o sâmbătă, s-a întâlnit cu marele fizician în tramvai și acesta l-a întrebat pe doctorandul român ce făcea duminică dimineața. Musceleanu i-a răspuns că avea de gând să facă excursii în jurul Berlinului. Savantul l-a invitat să meargă cu el la biserică. Mărturisea fizicianul român:

> *Am fost și nu mi-a părut rău; am avut una dintre cele mai frumoase zile din viața mea. Mă uitam cu admirație, dar și umilit, la acest titan al științei care parcă se transforma în alt om când se ruga cu o adâncă evlavie și cânta împreună cu toată lumea. Am plecat împreună cu el. Eram un alt om.*[2]

Mai multe afirmații ale unor veritabili savanți sunt adevărate pledoarii pentru credința în Dumnezeu. Ne oprim la una relevantă pentru societatea modernă, tributară unei mentalități impuse, potrivit căreia știința înlătură religia. Iată ce afirmă marele fiziolog Nicolae Paulescu:

*Ideea de „Dumnezeu" este o noțiune fundamentală, fără de care știința cade în absurd. Materialismul ateu a pus stăpânire pe societatea modernă, care l-a acceptat orbește — fiindcă el s-a dat ca expresie a științei, ca rezultat sau sinteză a descoperirilor sale cele mai recente. S-a servit de prestigiul științei — el care, ca sistem, este negația științei, pentru a se impune mulțimii semidocților, incapabili să sesizeze amăgeala. Prin aceștia, materialismul s-a furișat în școli, unde în mod laș a exploatat și exploatează candoarea și naivitatea copiilor și a tinerilor neexperimentați, care nu au nici suficiente cunoștințe, nici un spirit critic destul de dezvoltat, pentru a deosebi adevărul de falsitate. În felul acesta, el a otrăvit cu doctrina sa răufăcătoare mai multe generații. Ca orice eroare, materialismul înseamnă ignoranță, fie prin lipsa de cultură, fie prin lipsa de inteligență […]. La 17 ani, eram materialist, pentru că nu aveam decât un bagaj de cunoștințe foarte restrâns asupra materiei brute; pentru că rațiunea mea nu era încă dezvoltată și pentru că, neavând spirit critic, credeam tot ce citeam — că oamenii de știință sunt toți materialiști. Ei bine, dacă de atunci n-aș fi câștigat, printr-un studiu persistent, cunoștințe noi asupra naturii brute și asupra ființelor vii, sau dacă, din nenorocire, facultățile mele intelectuale ar fi rămas în același stadiu ca pe vremea copilăriei, sau, în fine, dacă n-aș fi constatat că adevărații savanți resping sistemul materialist, aș fi și astăzi încă o victimă a acestei doctrine. Adepții materialismului au repetat adesea că știința modernă a izgonit definitiv din domeniul său ideea de „Dumnezeu"; și au știut să manevreze așa de bine, încât astăzi cuiva îi este rușine să pronunțe cuvântul* Dumnezeu *în fața altor persoane.*



*Toate acestea s-au făcut în numele științei. Și totuși, marii savanți, creatorii și gloriile științei, au admis și au proclamat existența lui Dumnezeu. […] Un om de știință nu trebuie să spună: „Nu cred în Dumnezeu", ci: „Știu că există Dumnezeu".*[3]

Fragmentul pare a fi sugestiv pentru reliefarea mentalității de tip ideologizare a științei. Ideologizarea științei poate să apară mai ales într-o societate dezorientată din punct de vedere religios și moral. Într-o asemenea situație, când trăirea tainei prezenței dumnezeiești înlăuntrul omului se estompează și, deci, își pierde semnificația de far călăuzitor al vieții, ea este substituită de diferitele ideologii de suprafață, dintre care unele cu o justificare științifică dorită cu orice preț.

---

***Referințe:***

[1] Felea [1994], p. 114; [2] *Ibid.*, p. 119; [3] *Ibid.*, p. 117.

***A se vedea și:*** știință.

## scolastică

(din lat. *scholasticus* = care aparține școlii)

**teologie** Scolastica este, la origine, o metodă, o unealtă de studiu. Apare în învățământul academic medieval, propunându-și să răspundă, prin intermediul rațiunii dialectice, dificultăților de tipul contradicției identificate în textele de filosofie, de teologie sau aparținând altor discipline de studiu. Scolastica reprezintă un gest de speculație intelectuală, întemeiat pe comentarii de text și pe analiza

scolastică [teologie]

rațională critică. Scolastica a fost dorită dintru început ca mediu de reconciliere între filosofia clasică și teologie. Unii o privesc azi ca pe o inițiativă mai amplă, fiind încercarea de a structura o cunoaștere unitară în care atât teologia, cât și diferitele științe sau filosofia să-și găsească locul propriu într-un edificiu complet, care să le cuprindă armonios pe toate.

Metoda scolasticii era următoarea: un *auctor* citea un text pe care-l supunea investigării critice de către ucenici. Făcea apel la surse complementare de informație despre materialul ales și împreună încercau să identifice punctele de contradicție între multiplele surse, emițând păreri-sentințe (lat. *sententiae*). Cercetau contradicțiile propunând o „rezolvare" prin aprofundarea textului la nivel filologic și logic. Ca sistem de predare, scolastica propunea o expunere — *lectio* — făcută de profesor studenților, fără ca acestora să le fie îngăduit, însă, ceea ce astăzi s-ar numi *feedback* (comentarii, discuții), respectiv o *disputatio*, care constituia miezul metodei scolastice și care presupunea o dispută intelectuală pro și contra, pe marginea unui subiect ales. În mare, scolastica a produs două genuri de scrieri: *quaestiones*, în care se încerca prezentarea părerilor pro și contra vizavi de o întrebare centrală, și *summa* — un sistem dorit exhaustiv de interogație-răspuns pe o problemă dată (*Summa theologica* a lui Toma din Aquino își propunea o tratare exhaustivă a teologiei creștine).

Identificăm patru perioade ale scolasticii: (1) secolele XI-XII — perioada descoperirii lucrărilor lui Aristotel (școala de la Chartres, Franța); exegeza propunea studiul Scripturii sub aspect literal, alegoric, topologic și anagogic; (2) secolele XII-XIII — perioada de înflorire: operele lui Aristotel sunt traduse în greacă și latină; (3) secolele XIV-XV — perioada de maturitate; (4) secolele XV-XVI — când universitățile iezuite integrează metoda scolastică. Acestor perioade li se adaugă încercările contemporane de resuscitare printr-o propusă neo-scolastică. Numele mari ale scolasticii sunt Anselm de Canterbury (renumit pentru eforturile sale de a oferi o apologetică manifestată ca evidență rațională a existenței lui Dumnezeu), Toma din Aquino (cunoscut pentru *Summa* sa teologică), Pierre Abélard, John Duns Scotus și Bonaventura.

Scolastica este percepută, din unghiul teologiei ortodoxe, ca un dublu pericol: propune o integrare a vieții teologice (artificializate prin academism și transformate din gest liturgic în gest intelectual, critic) cu filosofia (cea aristotelică, în primul rând), amestecând competențele specifice, respectiv separă teologia de viață, fapt care se traduce printr-o alterare fundamentală a chipului de viețuire în Hristos, în măsura în care

> [...] *una dintre principalele trăsături ale teologiei scolastice este preocuparea acesteia cu probleme în întregime străine de neliniștile omenești.*[1]

Într-o perspectivă ortodoxă, scolastica apare astăzi mai curând ca un gest de dezertare de la chipul de teologhisire mărturisit de Părinți, decât ca un demers pozitiv, de autentică teologie.

---

***Referințe:*** [1] Pharos [2004], p. 78.

***A se vedea și:*** neopatristică, patristică/patrologie.

da de înflorire: operele
traduse în greacă și
XIV-XV — perioada de
olele XV-XVI — când
te integrează metoda
perioade li se adaugă
orane de resuscitare
o-scolastică. Numele
i sunt Anselm de
it pentru eforturile
logetică manifestată
lă a existenței lui
n Aquino (cunoscut
logică), Pierre Abé-
us și Bonaventura.
epută, din unghiul
un dublu pericol:
a vieții teologice
ademism și trans-
gic în gest intelec-
(cea aristotelică,
ecând competen-
separă teologia
traduce printr-o
chipului de vie-
ura în care

*alele trăsături ale*
*preocuparea aces-*
*regime străine de*

odoxă, scolastica
ca un gest de
de teologhisire
ât ca un demers
gie.

p. 78.

că, patri



# simbol



(din gr. *symbolon* = fiecare dintre jumătățile unei monezi, inel sau alt obiect, pe care doi greci o rupeau ca dovadă a unei înțelegeri — de afaceri, de ospitalitate — încheiate de ei; gaj; semn de recunoaștere)

**știință** Odată cu modernitatea, știința utilizează mărimi cuantificabile, prin care să poată descrie cu maximă rigoare fenomenele investigate. În acest context, simbolurile devin uneltele de lucru care permit identificarea unor mărimi fizice, respectiv a relațiilor sau operațiilor care pot avea loc între diferitele mărimi. Matematica, fizica, chimia, astronomia, electronica, informatica sunt, astfel, domeniile unde utilizarea simbolului este cea mai răspândită.

Prezentăm câteva exemple de simboluri: în matematică, + semnifică operația de adunare, – semnifică operația de scădere; chimia utilizează combinații de litere și cifre pentru elementele chimice: $CO_2$ — bioxid de carbon, $H_2O$ — apă. În electronică, sunt utilizate litere pentru mărimile fizice: U — tensiune, I — intensitatea curentului.

**teologie** Atât simbolul teologic, cât și cel științific ne pun în fața unei realități care evocă o alta, aflată „în spatele" celei dintâi și accesibilă prin aceasta. Diferența între cele două constă în faptul că, în timp ce simbolul științific este cel mai adesea univoc, cel literar și, prin extensie, cel teologic, se arată polisemantic. Simbolul științific este, cel mai adesea, un semn grafic (combinație de litere și/sau cifre, uneori „cuvânt de cod", uneori imagine), în timp ce simbolurile literar și teologic sunt realități care țin mai curând de imagine (lucrează prin analogie) și, respectiv de imagine-icoană, mergând până la a fi o expresie a manifestării persoanei umane.

Succesul simbolului în cadrul genului literar se datorează, în primul rând, forței sale de sugestie. Simbolul nu este util la nivelul sensului strict literal, ci tocmai prin depășirea acestuia:

> *O înțelegere literală a simbolului îl transformă într-o noțiune statică, moartă, fără nici o funcție de valoare. Suntem obligați să acceptăm o* relativizare *a privirii, care ne îngăduie să cuprindem numărul nedefinit de aspecte ale unui simbol. Această relativizare nu poate fi prezentă decât dacă simbolul este conceput în mișcare și dacă este trăit de cel care se afundă în semnificația lui. Numărul nedefinit de aspecte ale unui simbol nu înseamnă deloc că simbolul e imprecis, vag sau ambiguu.*[1]

Față de literatură, teologia îi adaugă simbolului o dimensiune personală. Rostul simbolului, de „a uni două realități ontologic distincte", își găsește aici cea dintâi și mai profundă expresie în existența Mântuitorului, omul-Dumnezeu, Cel ce unește în Sine două naturi ontologic distincte, umană și divină, într-o singură persoană. Înțelegerea de către om a acestui simbol se face prin participarea la realitatea divino-umană pe care Hristos i-o descoperă lumii. El este puntea prin care umanul se împărtășește de divin. În acest sens, simbolul Hristos este unire fără amestecare sau alterare, în persoana Mântuitorului firea umană rămânând umană, iar cea divină rămânând divină. Simbolul teologic nu ține doar de o unire conceptuală, ci invită și călăuzește către

o participare la o realitate care se cere asumată și însușită la nivel personal. Simbolul luminează înțelegerea printr-o deschidere, fapt ce-l determină pe Mircea Eliade să vadă în ele „un fel de hierofanii, căci relevă o realitate sacră, pe care n-o poate descoperi nici o altă manifestare”[2].

Simbolul modelează la nivel creator și conceptual, prin inspirația dată de lucrarea harului, stimulând cunoașterea prin imagini cu o puternică forță de sugestie și favorizând astfel pătrunderea teologică. Există multe simboluri aparținând diferitelor culturi, asumate creator în creștinism. Iată câteva dintre ele: calea sau drumul, scara, muntele, fântâna, izvorul, pescuitul. Evanghelia vorbește de calea luminii și a întunericului (*Matei*, 7, 13-14; *I Ioan*, 1, 5-7); Epistola lui Barnaba, la fel; Didahia celor doisprezece apostoli, unul dintre cele mai vechi texte creștine, vorbește de calea vieții și a morții. Există, deopotrivă, sintagma *cale de mijloc*, menită să ilustreze cumpăna înțeleaptă între zelul exagerat și ezitarea și lenea de a asuma drumul mântuirii. Simbolul podului exprimă necesitatea medierii între două zone de realitate distincte și separate printr-o ruptură de nivel — creatul și necreatul. Podul unește țărmurile între care se află o prăpastie. În această perspectivă, preoția reprezintă prin excelență meseria de constructor de pod, după modelul Mântuitorului, care este dumnezeiescul *pontifex*, făcător de pod între dumnezeire și umanitate. Un altfel de pod, de această dată pe verticală, e scara. Ea presupune trepte, creștere gradată, efort de a învinge gravitația păcatului, a teluricului. Prin parcurgerea ei, trupescul se înduhovnicește. În celebra-i carte *Scara raiului*, Ioan Scărarul descrie treptele desăvârșirii creștine sub forma unei scări. Treptele urcate înseamnă configurarea omului prin câte o virtute. În aceeași perspectivă, muntele ca simbol însemnă efort ascensional, precum și alegerea unor cărări mai mult sau mai puțin pieptișe, bătătorite sau nu, respectiv prezența marcajelor puse de cei care au parcurs înainte drumul și care se manifestă în viața creștină prin intermediul paternității duhovnicești. Fundamentală pentru creștin este apropierea de vârf, care este ținta desăvârșirii creștine, având grijă de a nu se lăsa ispitit de ușurința pătimașă a coborârii ori a căderii.

---

***Referințe***:

[1] Nicolescu [2007a], pp. 242-243; [2] Eliade [1975], p. 375; [3] Corneanu [2001], pp. 253-307.

***A se vedea și***: model.

## sincretism

(din gr. *synkretizein* = a combina)

**teologie** Sincretismul reprezintă denaturarea dialogului de orice fel (inclusiv a dialogului dintre teologie și știință) prin amestecuri difuze și confuze. Sincretismul implică o dublă pierdere, a adevărului și a identității. Din păcate, în contemporaneitate, există tendința ca dialogul dintre teologie și știință să fie folosit ca pretext pentru impunerea unei gnoze sincretice. În mod special, rezultate din fizica cuantică sunt amestecate cu elemente ale religiilor orientale, cu concepții din diferite tradiții religioase și filosofice, rezultând un amalgam sincretic.





Armonia dintre noua fizică ș
orientală apare explicit în dem
Fritjof Capra, intitulat *Taofizica*.
explicit adeziunea sa la mistica

*Misticul și fizicianul ajung*
*concluzie, unul pornind de*
*interioară, celălalt — de la cea*
*Și acest acord nu face decât s*
*străvechea înțelepciune indiană*
*Brahman, absolutul obiectiv,*
*absolutul subiectiv, sunt ident*

Experiențele extatice îl fac
să perceapă lumea nu ca pe
dine de ființe și lucruri indivi
ci ca pe o energie continuă, c
lează toate realitățile existente
experiențe sunt descrise de ma
ai lumii. Într-o asemenea perc
noașterea științifică e dublată d
oculte și magice, tipice gnozel
Această știință este ermetică ș
numai inițiaților, având un
caracter elitist. Tot Capra mărt

*Mă aflam pe malul oceanu*
*după-amiază de vară târzie*
*valurile rostogolindu-se și-m*
*propria respirație, când, deodat*
*revelația întregului meu univ*
*într-un dans cosmic gigant.*
*știam că nisipul, pietrele, apa ș*
*jurul meu sunt formate din*
*atomi în vibrație, iar acestea,*
*lor, din particule care intera*
*producând sau distrugând alte*
[...] *Toate acestea îmi erau fa*
*cercetările mele în fizica energi*
*dar, până în acel moment, le*
*numai la nivelul graficelor, al*
*lor și teoriilor fundamentate*

Armonia dintre noua fizică și mistica orientală apare explicit în demersul lui Fritjof Capra, intitulat *Taofizica*. El afirmă explicit adeziunea sa la mistica orientală:

> *Misticul și fizicianul ajung la aceeași concluzie, unul pornind de la lumea interioară, celălalt — de la cea exterioară. Și acest acord nu face decât să confirme străvechea înțelepciune indiană după care Brahman, absolutul obiectiv, și Atman, absolutul subiectiv, sunt identici.*[1]

Experiențele extatice îl fac pe savant să perceapă lumea nu ca pe o multitudine de ființe și lucruri individualizate, ci ca pe o energie continuă, care conectează toate realitățile existente. Astfel de experiențe sunt descrise de marii inițiați ai lumii. Într-o asemenea percepție, cunoașterea științifică e dublată de tendințe oculte și magice, tipice gnozelor păgâne. Această știință este ermetică și destinată numai inițiaților, având un profund caracter elitist. Tot Capra mărturisește:

> *Mă aflam pe malul oceanului, într-o după-amiază de vară târzie, priveam valurile rostogolindu-se și-mi ascultam propria respirație, când, deodată, am avut revelația întregului meu univers angajat într-un dans cosmic gigant. Ca fizician, știam că nisipul, pietrele, apa și aerul din jurul meu sunt formate din molecule și atomi în vibrație, iar acestea, la rândul lor, din particule care interacționează, producând sau distrugând alte particule. […] Toate acestea îmi erau familiare din cercetările mele în fizica energiilor înalte, dar, până în acel moment, le receptasem numai la nivelul graficelor, al diagramelor și teoriilor fundamentate matematic. […] Am văzut atomii elementelor și pe cei ai propriului meu corp prinși în dansul cosmic al energiei; le-am simțit ritmul și le-am auzit muzica și, în acel moment, am știut că acela era dansul lui Șiva, zeul dansatorilor, cel divinizat de hinduși.*[2]

Mai mulți savanți au fost influențați în cercetările lor de noua viziune. Îi amintim pe Ilya Prigogine, Abraham Maslow, Stanislav Graf, Rupert Sheldrake, Lynn Margulis, Peter Russell. Bruno Würtz, în remarcabila sa carte *New Age* (*Epoca nouă*), menționează:

> *Noul tablou cosmologic, universal vibratoriu, cu infinita sa mulțime de interferențe codificatoare de informație, nu mai exclude nimic din experiența umană, întrucât își integrează ontologic până și viziunile mistice, oriental-spirituale și paranormal-transpersonale. Fritjof Capra consemnează faptul că reprezentările despre proces, de transformare și fluctuație în taoism, de exemplu, joacă un rol de importanță excepțională. Fluctuația, ca temelie a oricărei ordini, idee introdusă de Prigogine în științele moderne ale naturii, reprezintă tema principală a tuturor textelor taoiste.*[3]

Atât materialismul, cât și idealismul sunt văzute, în noul context, ca simple unilateralități. Creștinismul, ca orice altă religie sau filosofie, de fapt, nu prezintă, în sine, decât o reprezentare reducționistă a lumii și a vieții. Pentru a înțelege cosmosul și viața, e nevoie de integrarea tuturor religiilor, filosofiilor și științelor într-o nouă gnoză, atotcuprinzătoare. Mântuirea înseamnă, pentru gnostici, cunoaștere, iluminare. Nu mai avem o

mântuire în Hristos, ci o automântuire, generatoare de infinită încredere în capacitatea omului. Atât gnozele antice, cât și cele actuale au în comun faptul că sunt separate de Hristos. Și o gnoză fără Hristos este, de fapt, o pseudo-cunoaștere, o iluzionare, o amăgire. Nu întâmplător Sfinții Părinți au condamnat cu asprime ereziile gnostice. Aceste concepții, prin intelectualismul lor exacerbat, nu reflectă realitatea. Gnosticul prezintă o realitate falsă, care nu este decât o proiecție a realului în propria-i minte. Prin gnoză, ne separăm de real, pentru că ființăm doar în măsura în care ne raportăm la Hristos.

Creștinismul este deasupra oricărei ideologii, este cunoaștere ființială. El are în centru Persoana lui Hristos. Singur Hristos, Dumnezeu-omul, ne-a încredințat o învățătură cu valabilitate veșnică și care poate fi întrupată la modul concret, în oricare moment al istoriei, în dialog nuanțat cu cultura lumii. E trist că rezultatele științei actuale tind să fie confiscate de mentalitatea *New-Age*-istă, care vrea să demonstreze că automântuirea este posibilă. Ni se propune o mântuire în care nu mai avem nevoie de Hristos și pentru care este suficient să cunoaștem. Și totuși, astăzi, cultura științifică reprezintă o coordonată semnificativă pentru lumea contemporană, față de care adevărata teologie nu poate fi decât într-o atitudine de deschidere, dar într-un mod onest, adică la adăpost de orice interes ideologic. Pentru a se articula mai bine la problematica actuală, teologia nu poate să facă abstracție de această cultură. În acest context al culturii științifice, este de o importanță crucială ca teologia să știe să valorifice ca pe un instrument apologetic rezultatele științifice, în misiunea ei de propovăduire a Revelației, dar nu ideologic, ci ca exprimare a eventualelor convergențe între două demersuri cu competențe specifice și care pot arăta complementaritate.



În dialogul dintre teologie și știință, trebuie evitat sincretismul. O asociere a misticii (orientale) cu știința (microfizica) reprezintă o gravă confuzie în perspectivă ortodoxă, un fel de panteism-amestec de identități, până la o gravă confuzie și o comună identificare. Un asemenea sincretism aduce prejudicii atât religiei, cât și științei. Un dialog poate fi fecund, cu condiția ca fiecare parte să-și păstreze identitatea. În această ordine de idei, putem menționa diferența dintre *eclesia* și comunitatea științifică. În cazul *eclesiei*, Adevărul este Logosul întrupat și poate fi dobândit și experimentat într-un mod personal, ca rod al comuniunii, într-un cadru marcat de Revelația divină. Pentru comunitatea științifică, adevărul e rodul unei osteneli individuale sau colective, dar, în orice caz, fără să se înscrie într-un demers al Revelației, fiind lipsit și de aprofundarea unor relații personale.[4]

---

***Referințe:***

[1] Capra [1999], p. 255; [2] *Ibid.*, p. 9; [3] Wurtz [1994], p. 174; [4] Lemeni [2004], pp. 340-341.

***A se vedea și:***

adevăr.

## sinergie

(din gr. *synergia* = împreună-lucrare, conlucrare, cooperare)





Introdus în *Dicționarul l*
de către Émile Littré în se
termenul *sinergie* desemna în
biologie) concursul de acțiun
între diverse organe și diver
asocierea mai multor organe
îndeplinirea unei funcții. Azi e
în dicționarul *Le Petit Robert*, c
țiunea coordonată a mai mult
respectiv „asocierea mai mult
care concurează „în a produc
unică, un efect unic"[1], în tim
*Dictionary* îl prezintă ca fi
acțiunea sau cooperarea a do
multe organizații, substanțe
pentru a produce un efect co
mare decât suma efectelor lor
De remarcat că ultima definiț
cularitatea de a sublinia un
pentru accepțiunea contemp
menului: sinergia reprezintă
lucrarea unor entități diferit
să producă în comun un efe
decât suma efectelor părților

Termenul *sinergie* este re
pentru fiziologie (între orga
contracția coordonată a
mușchi destinată unei mișc
sociologie (privește inter
relațiile sociale), chimie (într
biologie (între organisme), g
gene diferite), farmacie (între
te), ecologie (între competen
tică (sinergie om-calculato
economie (între competenț
nisme economice). Opusul s
gonismul, cel ce caracterize
prin care cooperarea părților
efect mai mic decât suma ef
lor luate separat (în chimie,
reacția de neutralizare dintr
bază).

**știință** Introdus în *Dicționarul limbii franceze* de către Émile Littré în secolul XIX, termenul *sinergie* desemna în epocă (în fiziologie) concursul de acțiuni, de eforturi între diverse organe și diverși mușchi, asocierea mai multor organe pentru îndeplinirea unei funcții. Azi este definit, în dicționarul *Le Petit Robert*, ca fiind „acțiunea coordonată a mai multor organe", respectiv „asocierea mai multor factori", care concurează „în a produce o acțiune unică, un efect unic"[1], în timp ce *Oxford Dictionary* îl prezintă ca fiind „interacțiunea sau cooperarea a două sau mai multe organizații, substanțe sau agenți pentru a produce un efect combinat mai mare decât suma efectelor lor separate"[2]. De remarcat că ultima definiție are particularitatea de a sublinia un fapt esențial pentru accepțiunea contemporană a termenului: sinergia reprezintă împreunălucrarea unor entități diferite, ce reușesc să producă în comun un efect mai mare decât suma efectelor părților.

Termenul *sinergie* este relevant astăzi pentru fiziologie (între organe, mușchi: contracția coordonată a mai multor mușchi destinată unei mișcări precise), sociologie (privește interacțiunile și relațiile sociale), chimie (între substanțe), biologie (între organisme), genetică (între gene diferite), farmacie (între medicamente), ecologie (între competențe), informatică (sinergie om-calculator, bionică) și economie (între competențe, între organisme economice). Opusul său este antagonismul, cel ce caracterizează o acțiune prin care cooperarea părților produce un efect mai mic decât suma efectelor părților luate separat (în chimie, de exemplu, reacția de neutralizare dintre un acid și o bază).



***Observație:*** Sinergismul reprezintă, în registrul terminologic al științelor, o noțiune conexă sinergiei. În medicină, termenul este utilizat pentru a descrie acțiunea comună a unor factori care, luați izolat, nu ar putea produce singuri o patologie (de exemplu, fusiformele și spirochetele în gingivita ulcero-cronică).

---

***Referințe:***

[1] *Oxford Dictionary of English* [2003], p. 1790; [2] *Le Petit Robert* [2000], p. 2455.

***A se vedea și:***

structură.

**teologie** În teologie, sinergia desemnează atât împreuna-lucrare dintre Dumnezeu și oameni, după cum le dă mărturie corintenilor sfântul apostol Pavel,

> […] *prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt și harul Lui care este în mine n-a fost în zadar, ci m-am ostenit mai mult decât ei toți. Dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine* (*I Cor.*, 15, 10),

cât și pe cea dintre oameni, în gestul lor de a fi uniți și împreună-lucrători în Biserică — Trupul lui Hristos: fiecare are rostul său, le este util celorlalți precum mădularele unui trup unele pentru altele, după specificul darului duhovnicesc pe care-l posedă fiecare și care este spre folosul trupului întreg:

> […] *precum într-un trup multe mădulare avem și mădularele nu au toate aceeași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare ne suntem*

*mădulare unii altora. Dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat. Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinței; dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; dacă unul învață, să se sârguiască în învățătură; dacă îndeamnă, să fie la îndemnare; dacă le împarte altora, să împartă cu firească nevinovăție; dacă stă în frunte, să fie cu tragere de inimă; dacă miluiește, să miluiască cu voie bună! Dragostea să fie nefățarnică* (Rom., 12, 4-9);

*Fraților, voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte. Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; apoi, pe cei care au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor. Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt prooroci? Oare toți sunt învățători? Oare toți au putere să săvârșească minuni? Oare toți au darurile vindecărilor? Oare toți vorbesc în limbi? Oare toți pot să tălmăcească? Râvniți, însă, la darurile cele mai bune. Și vă arăt încă o cale ce le întrece pe toate: de-aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de-aș avea darul proorociei și tainele toate le-aș cunoaște, și orice știință, și de-aș avea atâta credință, încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt* [...] *nimic nu-mi folosește* (I Cor., 12, 27-31; 13, 1-5).

Modelul sinergiei umano-umane, respectiv divino-umane, e cel dumnezeiesc. E chipul în care Persoanele Sfintei Treimi trăiesc într-o împreună-lucrare a iubirii și a dăruirii nesfârșite și veșnice unele către celelalte, respectiv, odată cu creația, către om. Creșterea omului întru realitatea veșnică este deopotrivă creșterea sa întru conștiința unității. Ipostasurile omenești își regăsesc, prin Hristos, unitatea întru unul — omul, fiecare persoană umană purtând în sine întreaga umanitate, un mod de ființare iconic față de modul în care Persoanele dumnezeiești sunt Unul Dumnezeu și poartă fiecare în Sine întreaga dumnezeire. Creștinul caută

[...] *dobândirea acelei uniri pentru care S-a rugat Hristos: „Ca toți una să fie, precum Tu, Părinte, întru Mine, și Eu întru Tine, ca și ei întru noi una să fie"* (Ioan, 17, 21); *cu alte cuvinte, după chipul unirii Sfintei Treimi. Unul este Dumnezeu, dar unul în trei Ipostasuri-Fețe; și, după cuvintele descoperirii Sfintei Scripturi: „Să facem om după chipul și după asemănarea noastră"* (Facerea, 1, 26), *trebuie să înțelegem că, în mintea cea fără de început a Făcătorului nostru, omul este gândit ca unul, unul singur, însă într-un mare număr de ipostasuri.*[3]

Crearea omului este opera sinergiei dumnezeiești: „Să facem om...". Dar împlinirea creării omului, adică ținta de desăvârșire a sa îl aduce pe omul însuși participant la creația dumnezeiască într-o sinergie în sens de împreună-lucrare cu tot omul-frate întru firea omenească și toți împreună cu Creatorul, conlucrare prin care

[...] *se făurește împreunarea eforturilor, o strânsă colaborare, o convergență în avântul unei binecinstitoare înfăptuiri care asigură înălțarea în sfera duhovnicească a Împărăției Sfintei Treimi*[4].





Iubindu-se cum Dum
a se iubească, oamenii re
sea după chipul unimii

*Noi toți suntem mici c*
*trup al întregii omenir*
*ința cosmică, ba chiar*
*cosmos, cea dumnezeia*
*datori să ne pregătim a*
*căci atunci ne vom face,*
*nători lui Adam înainte*
*începe a purta în sine*
*întregul Adam, ca pe ce*
*Dumnezeu.* [...] *Dacă a*
*ga lume creștină ar fi*
*unimii Sfintei Treimi.*[5]

Sinergia desemnează
lucrarea divină-divină (
umano-divină și uman
modelul divin.

*Observație*: Sinergis
sinergie, exprimă, în teol
protestantă apărută în a
formulată de Jacobus A
calvinist olandez) și asu
polii săi, numiți *arminie*
dubla predestinație calv
participarea omului la p
prin exercitarea liberul
exprimarea voinței sale
crede sau nu.

---

*Referințe*:

[3] Sofronie [2003], p. 244; [4]
[5] Sofronie [2004], pp. 101,

*A se vedea și*:

biserică.

Iubindu-se cum Dumnezeu îi învață să se iubească, oamenii redescoperă unitatea după chipul unimii Sfintei Treimi:

> *Noi toți suntem mici celule ale marelui trup al întregii omeniri. Prin noi trece viața cosmică, ba chiar cea mai presus de cosmos, cea dumnezeiască. Noi suntem datori să ne pregătim a înțelege aceasta, căci atunci ne vom face, în parte, asemănători lui Adam înainte de cădere și vom începe a purta în sine întreaga omenire, întregul Adam, ca pe ceva unitar, zidit de Dumnezeu.* […] *Dacă ar fi iubire, întreaga lume creștină ar fi una, după chipul unimii Sfintei Treimi.*[5]

Sinergia desemnează noțional conlucrarea divină-divină (intra-trinitară), umano-divină și umano-umană după modelul divin.

***Observație***: Sinergismul, diferit de sinergie, exprimă, în teologie, o doctrină protestantă apărută în anul 1610. A fost formulată de Jacobus Arminius (teolog calvinist olandez) și asumată de discipolii săi, numiți *arminieni*. Ea respinge dubla predestinație calvinistă și afirmă participarea omului la propria mântuire prin exercitarea liberului-arbitru, prin exprimarea voinței sale proprii de a crede sau nu.

---

***Referințe:***

[3] Sofronie [2003], p. 244; [4] *Ibidem*, p. 258; [5] Sofronie [2004], pp. 101, 250.

***A se vedea și:***

biserică.



# singularitate

**știință** În sens matematic, singularitatea reprezintă, pentru o funcție, un punct de ruptură, de discontinuitate față de restul funcției. În astrofizică, termenul a devenit consacrat descrierii momentului de început al universului, sub denumirea de *Big-Bang* („Marea Explozie"). De remarcat că, în cosmologia științifică actuală, se propune ca scenariu cosmologic clasic modelul standard al *Big-Bang*-ului. Prin demonstrații matematice complexe, precum cele ale lui Roger Penrose și Stephen Hawking, este pusă în evidență numita „singularitate" inițială. Vom analiza, în cele ce urmează, problematica contemporană a singularității inițiale *Big-Bang*.

În stadiul actual al cunoașterii științifice, modelul standard este recunoscut ca fiind cel mai rezonabil. Mai există și alte scenarii cosmologice, plauzibile din punctul de vedere al coerenței științifice, însă modelul standard este asumat de cea mai mare parte a cercetătorilor contemporani. El prezintă limite structurale, însă, mai ales în ceea ce privește primele faze ale universului. În vederea perfecționării cadrului teoretic al modelului standard, se încearcă înlocuirea ipotezelor de natură fizică și geometrică, postulate *a priori* ca fiind condiții inițiale, cu procese fizice care s-au derulat în timpul erei hadronice și cuantice. Aceste tendințe se concretizează în fizica energiilor înalte prin cercetări teoretice sofisticate, dublate de experimente posibile astăzi cu ajutorul acceleratoarelor nucleare.

O dificultate importantă cu care se confruntă modelul standard este aceea a orizontului. În fiecare model cosmologic, câmpul de vedere al observatorului este

limitat de o sferă fictivă, numită orizont. Raza acestei sfere este determinată de distanța parcursă de lumină de la singularitatea inițială. Orizontul delimitează universul observabil în perioada considerată. Mărimea orizontului crește pe măsura expansiunii universului. Dacă se evaluează mărimea orizontului în momentul decuplării radiației (o sută de milioane de ani după *Big Bang*), se constată că regiunile separate de unghiuri mai mari de două grade pe sfera cosmică nu au comunicat între ele. Dar radiația cosmică de fond, care a încetat să interacționeze cu materia, este izotropă. Cum se explică, atunci, faptul că regiuni care nu au intrat niciodată în contact prezintă proprietăți fizice identice? Modelul standard al *Big Bang*-ului rezolvă problema prin presupunerea, făcută în termeni de ipoteză inițială, că universul este izotrop.

O altă problemă a modelului standard este aceea a densității universului. Se știe că densitatea reală a universului se află în vecinătatea densității critice. Această aproximare corespunde modelului geometric spațial Einstein – De Sitter. Dar densitatea reală scade odată cu apropierea de singularitatea inițială, ceea ce presupune o ajustare de o precizie remarcabilă între densitatea reală și densitatea critică. Modelul standard justifică acest lucru prin condițiile inițiale, fără să aibă, însă, vreo justificare prin fenomene fizice.

S-a încercat în repetate rânduri depășirea acestor probleme ale modelului standard. Una dintre cele mai temerare tentative îi aparține fizicianului american Alan Guth, care a introdus în cosmologie, în 1981, teoria inflațională. Aceasta este o consecință a aplicării teoriilor unificate ale diferitelor interacțiuni. Teoria



inflațională presupune că universul a cunoscut o perioadă scurtă de extindere intensă, aceasta fiind faza inflațională. În această etapă, inflația a fost exponențială. În modelele mai recente, precum cel al cosmologului rus Andrei Linde, valorile expansiunii ating mărimi inimaginabile. Prin existența fazei inflaționare, universul observabil de astăzi este o consecință a dilatării unei mici părți a universului din etapele timpurii ale expansiunii. Astfel, izotropia universului este explicată prin faptul că a existat un contact fizic între regiuni. Problema densității este rezolvată și ea prin teoria inflațională. În perioada inflațională, raza de curbură a universului a suferit o creștere considerabilă, ceea ce conduce la aproximarea densității reale a universului cu densitatea critică.

În scenariul lui Guth, câmpul căruia i se datorează inflația e un câmp prezent în teoria marii unificări a interacțiunilor, câmpul lui Higgs. Însă construirea unui model cosmologic inflaționar nu e deloc un demers simplu, nici pe plan teoretic, nici în sfera observațiilor fizice. În ultimii ani, au apărut mai multe modele cosmologice inflaționare, însă acestea, la rândul lor, prezintă anumite limite interne, datorate imposibilității structurale de a cuprinde singularitatea inițială într-un set de legi fizice și matematice.

Aceste limite interne arată că modelele cosmologice inflaționare sunt, mai degrabă, rezultate ale unor speculații. De aceea, se poate vorbi de o paradigmă inflațională în cosmologia științifică:

*Orice model inflaționar e, la ora actuală, speculativ și nu există nici unul, printre cele dezvoltate recent, care să se recoman-*





*ă ca modelul standard. Sit*
*oretice, care determină c*
*delor inflaționare, sunt el*
*ința și frumusețea matemu*
*uficiente pentru un ase*
*De aceea, se poate vorbi*
*nflațională. În plus, n*
*inflaționar nu e scutit de*
*precum cele date de propr*
*atribuite inflației.*[1]

O altă descriere a univ
este dată de cosmologia cu
osmologie presupune o t
a gravitației. Pentru cons
delе cosmologice cuantice
la geometro-dinamica cua
iată de John Wheeler și B
Această teorie constă în
ecuațiilor lui Einstein, as
tora să le fie aplicate tehn
cuantice. Wheeler arată c
tică, geometria universulu
tuantă, fluctuațiile datorâ
piului nedeterminării al l
Cadrul teoretic al geom
cuantice nu este continu
ci superspațiul.

Din punct de vedere m
metro-dinamica cuantică
complexă. Ecuația fundam
numită Wheeler – De W
parțiale. Rezolvarea acest
necesită impunerea de co
În cazul geometro-dinam
însă, condițiile care trebu
spațiului sunt necunoscu
funcție de condițiile puse
obține diferite modele în i
iași teorii. Unul dintre m
sante e cel propus de Haw
Ei rezolvă problema pun

singularitate (știință)

*de ca modelul standard. Singurele criterii teoretice, care determină construcția modelelor inflaționare, sunt eleganța, simplitatea și frumusețea matematică, ele nefiind suficiente pentru un asemenea model. De aceea, se poate vorbi de o paradigmă inflaționară. În plus, nici un model inflaționar nu e scutit de limite interne, precum cele date de proprietățile forțelor atribuite inflației.*[1]

O altă descriere a universului primar este dată de cosmologia cuantică. Această cosmologie presupune o teorie cuantică a gravitației. Pentru construirea de modele cosmologice cuantice, s-a plecat de la geometro-dinamica cuantică (întemeiată de John Wheeler și Bryce de Witt). Această teorie constă în reformularea ecuațiilor lui Einstein, astfel încât acestora să le fie aplicate tehnicile mecanicii cuantice. Wheeler arată că, în era cuantică, geometria universului era una fluctuantă, fluctuațiile datorându-se principiului nedeterminării al lui Heisenberg. Cadrul teoretic al geometro-dinamicii cuantice nu este continuul spațiu-timp, ci superspațiul.

Din punct de vedere matematic, geometro-dinamica cuantică e o teorie foarte complexă. Ecuația fundamentală este cea numită Wheeler – De Witt, cu derivate parțiale. Rezolvarea acestui tip de ecuații necesită impunerea de condiții la limită. În cazul geometro-dinamicii cuantice, însă, condițiile care trebuie puse superspațiului sunt necunoscute. Astfel că, în funcție de condițiile puse la limită, se pot obține diferite modele în interiorul aceleiași teorii. Unul dintre modelele interesante e cel propus de Hawking și Hartle. Ei rezolvă problema punerii condițiilor la limită, afirmând că aceste condiții-limită ale universului sunt date de faptul că universul nu are limite. Timpul real este înlocuit cu un timp imaginar, pentru univers obținându-se o metrică euclidiană. Astfel, universul lui Hawking este finit, dar fără limite. Bineînțeles, modelul propus de Hawking și Hartle rămâne la statutul unei teorii ce nu poate fi dedusă dintr-un principiu fundamental.

În paralel cu cercetările din geometro-dinamica cuantică, s-au dezvoltat o serie de cercetări bazate pe ipoteza unei creații cuantice din nimic. Acest „nimic" nu trebuie confundat cu neantul metafizic, ci cu vidul în sensul cuantic al termenului. În acest context, universul ar putea fi considerat o fluctuație cuantică a vidului cuantic. Edward Tryon a formulat pentru prima dată o astfel de perspectivă în 1973. Robert Brout, François Englert și Edgar Gunzing au detaliat și ei modele cosmologice similare.

În lipsa unei teorii unificate a tuturor interacțiunilor (marea teorie a unificării rămâne un vis al fizicienilor, imposibil de probat experimental, datorită posibilităților tehnologice reduse), modelele cosmologiei cuantice rămân simple speculații. Astfel, limitele structurale ale cosmologiei științifice contemporane sugerează că înțelegerea începutului universului este limitată structural la un nivel de abordare de tip raționament discursiv:

*Opinia majoritară este că lipsa unei teorii complete a ansamblului de interacțiuni fizice, această teorie a totului la care visează fizicienii, face ca toate tentativele de a modela faza cuantică inițială să rămână esențialmente speculative. Corelativ, problema existenței singularității inițiale va rămâne fără un răspuns definitiv.*[2]

Cosmologia ridică întrebări esențiale în ceea ce privește originea, existența și finalitatea universului. Prin intermediul teoriei *Big-Bang*-ului, devenim conștienți tot mai mult de vulnerabilitatea răspunsurilor noastre, care nu pot fi definitive. Limita cosmologiei este structurală, însă, și într-o cheie de lectură teologică, întrucât studierea lumii ghidate de o serie de legi ale fizicii într-un cadru limitat, în interiorul unei creații afectate de consecințele păcatului, nu poate vorbi despre realitatea lumii dinainte de păcat. Or, toate datele științei se referă la lumea supusă deja consecințelor păcatului. Acest lucru nu diminuează cercetarea științifică, însă ne ajută să stabilim limitele exacte ale demersului științific și competența specifică științei, pentru a nu se ajunge la confuzii regretabile atunci când vorbim de dialogul dintre teologie și știință. Teologia afirmă în chip fundamental un alt mod de ființare a universului și a omului decât cel natural, adică după o natură afectată de o cădere din raționalitatea ei profundă de ființare. Teologia afirmă un mod nou de ființare, care e o prelungire la nivel cosmic a noii fizici a trupului înviat al lui Hristos și care ne lasă să intuim posibilitatea unei altfel de înțelegeri privind vecinătatea începutului universului.

E salutar faptul că, astăzi, cosmologi de prestigiu recunosc limitele propriului demers în urma unor serioase cercetări:

*Fizica cuantică, la fel ca și teoria relativității generalizate, ne ajută să înțelegem că niciodată nu vom putea vorbi de o cunoaștere deplină a universului sau a momentului său inițial. Teoria relativității generalizate îi poate fi aplicată acelui continuum spațiu-timp din vecinătatea*





*singularității inițiale. Cercetarea fizică încetează, însă, în cazul singularității inițiale, care nu mai presupune existența unui continuum spațiu-timp. Fără a avea un spațiu și un timp bine definite, este un nonsens să vorbim despre legile fizicii. Potrivit concepțiilor fizicii, putem vorbi doar de existența unui debut temporal al universului, fără a-l putea vreodată atinge. Creația universului e mai presus de acest debut temporal natural, deoarece lumea a fost creată odată cu timpul. Creația lumii a avut loc într-un supratimp, la care cosmologia nu va avea acces niciodată. În ciuda succeselor modelului Big Bang, trebuie să rămânem modești. Nici cosmologia, nici vreo altă știință nu ne vor putea explica pe deplin lumea în care trăim și nici rolul nostru în cadrul ei.*[3]

---

***Referințe:***

[1] Demaret – Lambert [19941, p. 57; [2] *Ibid.*, p. 228; [3] Marc Lachièze Rey, *Le Big Bang* (Big-Bang-*ul*), *apud* Michaud [2001], p. 256.

***A se vedea și:***

cuantic.

## spațiu-timp

**știință** Spațiul și timpul sunt două dintre conceptele fundamentale cu care a operat fizica de-a lungul timpului, mai ales de la modernitate încoace. Este simplu de observat în istorie în ce măsură cei care s-au preocupat de una dintre noțiuni s-au preocupat și de cealaltă, mergând până la a putea constata o strânsă legătură azi între cele două: înțelegerea/definirea

uneia cere cel mai adesea înțelegerea/definirea celeilalte. Propunem abordarea lor simultană, apropiindu-ne astfel de exigențele fizicii contemporane, cea care le-a asimilat sub forma unui singur concept, spațiu-timp. De remarcat că spațiul și timpul au fost propuse evaluării în istorie sub două aspecte. Un prim aspect, și cel mai simplu, este acela al măsurării (se caută răspuns la întrebarea „care sunt valorile?", urmărindu-se cantitativul, cuantificabilul). Un al doilea aspect, și poate cel mai dificil, este cel „ontologic" (se caută răspuns la întrebările: „Ce acoperă concret aceste concepte în termeni de realitate? Ce e spațiul? Ce e timpul?", urmărindu-se definirea lor). Ne vom focaliza atenția asupra acestuia din urmă.

Distingem astăzi mai multe abordări în înțelegerea celor două concepte: idealistă, realistă, relațională și relativistă. Pentru idealiști, timpul nu este altceva decât produsul minții, iar realitatea fizică în sine este fără timp. Identificăm un idealism subiectiv (fericitul Augustin) și un idealism obiectiv (Kant). Pentru realiști, spațiul este un „container" în care se află obiectele materiale, iar timpul este perceput asemenea unei curgeri constante de râu, față de care durata fenomenelor naturale poate fi măsurată. „Curgerea" arată în ce măsură conceptul datorează mai curând tradiției iudaice și creștine (care ne-a obișnuit cu o viziune de liniaritate a timpului, deși nu exclusiv), decât celei extrem-orientale (care vorbește de un timp ciclic). Galilei definește timpul fizic, timpul măsurabil, cu ajutorul ceasornicului (timpul apare pentru prima oară ca parametru măsurabil, notat cu *t*). Newton, la rândul său, vorbește de timp și de spațiu înțelese într-un sens absolut. Conceptul de timp este absolut, în sensul că independent de evenimentele fizice, și universal, cu alte cuvinte la fel pentru toți observatorii fizici, oricare ar fi locația lor în univers și starea lor de mișcare. Odată cu Leibniz, asistăm la emergența unei viziuni relaționiste. Dacă, pentru Newton, universul întreg este plasat în spațiu (un fel de „container") care-l conține, respectiv în timp (înțeles ca ordine a succesiunii), pentru Leibniz, universul însuși este un container, iar timpul este succesiunea evenimentelor în universul material. Spațiul și timpul nu posedă o realitate fizică independentă: aparența proceselor materiale constituie spațiu și timp. Oamenii își formează noțiunea de spațiu prin observarea ordinii, a repetitivului manifestat prin entitățile fizice prezente în lume, respectiv noțiunea de timp prin observarea schimbărilor, a succesiunii evenimentelor în univers (timpul este relația „înainte-după" dintre evenimente). Odată cu viziunea relativistă inițiată de Einstein, timpul și spațiul devin dependente de sistemul de referință în care sunt măsurate (nu mai există un timp și un spațiu absolute, ci numai relative). Astfel, toate măsurătorile de intervale spațiale sau temporale sunt relative la sistemul de referință în interiorul căruia acestea sunt efectuate.[1]

*De la fereastra unui vagon în mișcare, las o piatră să cadă pe terasament, fără să-i dau un impuls. Făcând abstracție de rezistența aerului, voi vedea piatra căzând în linie dreaptă. Un pieton, însă, care, de pe o potecă laterală, vede fapta mea urâtă, observă că piatra cade la pământ descriind o parabolă. Ne întrebăm: „locurile" pe care piatra le străbate se află în „realitate" pe o dreaptă sau o parabolă? Ce înseamnă aici mișcarea „în spațiu"?*[2]

Ce propune Einstein este:

> [...] *să lăsăm cu totul la o parte expresia vagă de „spațiu", prin care, să recunoaștem sincer, nu putem să gândim nimic determinat; o vom înlocui prin „mișcare în raport cu un corp de referință, practic rigid". [...] Vom putea spune: piatra descrie în raport cu sistemul de referință legat de vagon o dreaptă, iar în raport cu cel legat de sol — o parabolă. Din acest exemplu, se vede clar că nu putem vorbi de traiectorie în sine, ci numai de traiectoria relativă la un sistem de referință.*[3]

Astfel, prin această viziune nouă,

> *Einstein a distrus noțiunea de timp absolut: nu mai există noțiunea de sistem de referință preferat, în care timpul corect al duratei unor evenimente poate fi măsurat. [...] Einstein face existența timpului dependentă de existența evenimentelor măsurabile — timpul fizic este timpul ceasornicului.*[4]

La rândul său, Minkovski va face un pas în plus, propunând abordarea simultană a conceptelor de spațiu și timp printr-un concept unic, spațiu-timp. Pentru Minkovski, orice eveniment desfășurat în spațiu-timp e descris prin coordonate de tipul $(x, y, z, t)$.

---

***Referințe:***

[1] Weinert [2005], pp. 105-125; [2] Einstein [1996], p. 301; [3] *Ibidem*, pp. 301-302; [4] Weinert [2005], p. 160.

***A se vedea și:***

natură.



**teologie** Preocuparea teologiei e Dumnezeu, iar nu universul fizic. Prin urmare, ea presupune lecturarea teologică a realității, iar nu dezvoltarea reprezentărilor fenomenologice. În același timp, împărtășirea din realitatea pe care Dumnezeu o descoperă aduce o înnoită raportare la lume, o înnoită ființare în lume. Căutând să înțeleagă lumea prin „ochii lui Dumnezeu", creștinul tinde către veșnicie, trăind concretul lui aici și acum, însemnând spațiu și timp. Viața Bisericii este o viață care presupune ciclicitate (a anului liturgic) și liniaritate (parcurgerea timpului vieții noastre: trăim cu conștiința ireversibilității parcursului nostru, jalonat „pascal" de la naștere, de la venirea de la neființă la ființă, și până la moarte, la trecerea de la ființarea sub timp și spațiu la ființarea ca gest de veșnicie).

Încă dintru începuturi, teologia creștină s-a arătat interesată de măsurarea timpului, dar a făcut-o nu din interiorul demersului său, ci, pentru aceasta, a făcut apel la științe, din nevoia stringentă de a structura/împărți curgerea timpului prin măsuri care să îngăduie trăirea gestului de cult. Această măsurare nu este, însă, un scop în sine, ci un instrument care să îngăduie trăirea teologică. Dacă gestul științelor este de a înțelege *ce este* spațiu-timpul sau cum se măsoară, gestul teologiei este de *a-l trăi în proximitatea harică* a lui Dumnezeu. Teologia abundă nu atât în reprezentări spațio-temporale, cât în mărturii de trăire creștină, care fac referire la trăirea timpului și a spațiului în această tensiune a împărtășirii din prezența dumnezeiască. Mai mult, timpul liturgic — este vorba despre cel trăit prin sfânta liturghie — nu e timpul obișnuit (liturghia nu face parte din rânduiala zil-

nică numită „a celor șapte laude"), ci un timp aparte. În măsura în care întreaga noastră viață tinde să devină „liturghia de după liturghie", ea poartă tensiunea deslușirii celor ce țin de veșnicie, de aici și de acum, prin trăirea liturghiei, tinde să transforme timpul „obișnuit" în timp haric, de prezență dumnezeiască. După cum subliniază teologic părintele Boris Bobrinskoy,

> *Biserica nu este aici numai pentru a întrupa prezența lui Dumnezeu în lume, ci și pentru a ne smulge unei dependențe excesive de timp și de spațiu, pentru a ne dărui încă de pe acum o pregustare a sărbătorii Împărăției*[5].

Timpul sfintei liturghii recapitulează trecutul, prezentul și viitorul:

> *Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea în cea de-a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de-a doua și slăvită iarăși-venire*[6],

spune preotul înainte de consacrarea euharistică a Darurilor, propunând o „amintire"/anamneză privind ceea ce a fost, este și va fi. Timpul liturgic e timpul pregustării veșniciei, pe cât i se îngăduie omului aflat aici și acum. Există, practic, o dublă funcție a cultului liturgic:

> *[...] pe de o parte, să sfințească timpul și spațiul și toate condițiile, toate contingențele, toate legile vieții umane, să le curețe, să I le consacre lui Dumnezeu; pe de altă parte, să ne smulgă și să ne antreneze într-o mișcare ce lasă în urmă lumea; în fond, asta e comuniunea cu toți sfinții*[7].



Măsura sfințeniei este trăirea unirii cu Dumnezeu de aici și de acum, este o pregustare a Împărăției veșnice:

> *Sufletul [...] își ia asupră-și a vorbi despre Lumina care-l luminează pe omul ce însetează a vedea Fața Celui Fără-de-început. Tainică este firea ei; și în ce chipuri s-o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută — ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești. Lină și gingașă — ea trage către sine și inima, și mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă și în plină zi, și în întunericul nopții. Blândă — ea este, însă, mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îmbrățișează omul din afară; însă, văzând-o, atenția se adâncește înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțămită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici pe cea proprie, nici pe cea a realității ce te înconjoară și însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace. [...] Când Lumina [...] ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii.*[8]

---

***Referințe:***

[5] Bobrinskoy [2000], p. 20; [6] *Liturghier* [2000], p. 162; [7] Bobrinskoy [2000], p. 21; [8] Sofronie [2005], pp. 237- 240.

***A se vedea și:***

har, îndumnezeire.

# spiritualitate

**teologie**

*Spiritualitatea ortodoxă prezintă procesul înaintării creștinului pe drumul desăvârșirii în Hristos, prin curățirea de patimi și prin dobândirea virtuților. […] Ea descrie modul în care creștinul poate înainta de la o curățire de o patimă la curățirea de alta și, deodată cu aceasta, la dobândirea diferitelor virtuți […] culminând în iubire, starea care reprezintă curățirea de toate patimile și dobândirea tuturor virtuților. Înaintând spre această culme, omul înaintează, totodată, în unirea cu Hristos și, odată cu aceasta, în cunoașterea Lui prin experiență, care e totodată și îndumnezeirea sa.*[1]

Devenirea omului întru Hristos este devenirea omului întru umanitatea trăită la măsuri dumnezeiești, după modelul viu al umanității lui Hristos. Spiritualitatea descrie reperele necesare omului în drumul său de îndumnezeire în Hristos prin lucrarea harului. Îndumnezeirea înseamnă o normalizare și o actualizare supremă a puterilor omenești și, deopotrivă, o depășire a limitelor omenești alimentată de puterea dumnezeiască. Îndumnezeirea omului este consecința Întrupării; ea se face nu prin schimbarea naturii umane, care rămâne umană, ci prin participare-împărtășire din darul lui Dumnezeu, prin care omul se unește cu El. Putem enumera câteva trăsături definitorii ale spiritualității ortodoxe: starea culminantă a vieții spirituale este unirea cu Dumnezeu; la ea se ajunge în urma unui proces de curățire de patimi și de câștigare a virtuților. Această unire este iubire și se manifestă printr-o activare și intensificare a energiilor spirituale în om, manifestă prin harisme.[2]

***Observație:*** Asistăm la o diluare contemporană a termenului *spiritualitate*, ce pare, astăzi, a spune orice. Este motivul pentru care, teologic, preferăm să vorbim, în ortodoxie, mai curând în termeni de înduhovnicire-duhovnicie, decât de spiritualitate.

---

***Referințe:***

[1] Stăniloae [1992], p. 5; [2] *Ibidem*, p. 6.

***A se vedea și:***

har, harismă, îndumnezeire.



# structură

(din lat. *struere* = a construi)

**știință** Structura reprezintă

*[…] maniera în care elementele unui sistem (real, fizic sau abstract, ideal) sunt dispuse unele față de altele. Acest sistem este astfel, încât sensul sau funcția fiecărui element nu este sesizabilă decât raportată la tot, iar modificarea unuia o antrenează pe a celorlalte.*[1]

În lumea reală și corespunzând unei viziuni asupra naturii în termenii unei sistem de inter-relaționări, structura (o putem numi ontologică)

*[…] constă în elemente și relații care formează un sistem natural. Spre exemplu,*





*...sistem planetar are planetele ca obiecte ...este susținut de legile lui Kepler, să ...nem. O moleculă este un sistem na... ...ral cu o structură diferită. […] Aceste ...steme, ele însele, sunt părți din rețele ...mai mari, care din nou constau în obiecte ...și regularități inter-relaționate. Aceste ...regularități sunt exprimate prin legile ...științei. Aceste legi exprimă proprietăți ...structurale ale sistemelor fizice. În legile ...științei, aceste proprietăți structurale sunt ...exprimate ca parametri, care nu numai că ...stabilesc relații între proprietăți (masă, ...poziție, sarcină, densitate), dar și între ...evenimente (mișcare, curent, magnetism).*

De altfel, Einstein caracteriza ecuațiile lui Maxwell ca fiind un nou tip de lege pe care o numea structurală în măsura în care ea oferă reprezentarea unei structuri (aici, cea de câmp electromagnetic).

Și în matematici, unul dintre aporturile majore ale trecerii de la modernitate la postmodernitate este noțiunea de structură, care va apărea în secolul XIX. Spunem că două mulțimi care permit anumite operații relevă aceeași structură, dacă aceste operații prezintă suficiente analogii de comportament. De exemplu, mulțimea numerelor reale la care atașăm operația de adunare $R$, respectiv mulțimea numerelor reale la care atașăm operația de înmulțire $R_1$ prezintă operații cu proprietăți comune: comutative (putem aduna, respectiv înmulți două numere în orice ordine a numerelor, rezultatul va fi identic), asociative (adunarea a trei numere se poate face adunând mai întâi două, apoi rezultatul cu al treilea; identic pentru cazul înmulțirii). Ambele au un element neutru (0 pentru adunare, 1 pentru înmulțire). Toate elementele au un

*un sistem planetar are planetele ca obiecte și este susținut de legile lui Kepler, să spunem. O moleculă este un sistem natural cu o structură diferită. [...] Aceste sisteme, ele însele, sunt părți din rețele mai mari, care din nou constau în obiecte și regularități inter-relaționate. Aceste regularități sunt exprimate prin legile științei. Aceste legi exprimă proprietăți structurale ale sistemelor fizice. În legile științei, aceste proprietăți structurale sunt exprimate ca parametri, care nu numai că stabilesc relații între proprietăți (masă, poziție, sarcină, densitate), dar și între evenimente (mișcare, curent, magnetism).*[2]

De altfel, Einstein caracteriza ecuațiile lui Maxwell ca fiind un nou tip de lege, pe care o numea structurală în măsura în care ea oferă reprezentarea unei structuri (aici, cea de câmp electromagnetic).

Și în matematici, unul dintre aporturile majore ale trecerii de la modernitate la postmodernitate este noțiunea de structură, care va apărea în secolul XIX. Spunem că două mulțimi care permit anumite operații relevă aceeași structură, dacă aceste operații prezintă suficiente analogii de comportament. De exemplu, mulțimea numerelor reale la care atașăm operația de adunare $R$, respectiv mulțimea numerelor reale la care atașăm operația de înmulțire $R_1$ prezintă operații cu proprietăți comune: comutative (putem aduna, respectiv înmulți două numere în orice ordine a numerelor, rezultatul va fi identic), asociative (adunarea a trei numere se poate face adunând mai întâi două, apoi rezultatul cu al treilea; identic pentru cazul înmulțirii). Ambele au un element neutru (0 pentru adunare, 1 pentru înmulțire). Toate elementele au un invers, astfel încât suma este 0, respectiv înmulțirea dă 1 — elementul neutru). Cele patru proprietăți definesc structura de grup comutativ; spunem, deci, că atât $R$ cât și $R_1$ posedă această structură.[3]

Interesantă în contextul problematicii teologie-știință este noțiunea de structură în biologie. Structura se opune funcției. În biologie, ea se raportează la constituția anatomică și histologică, opunându-se fenomenelor fiziologice.[4] Chiar dacă teologia nu utilizează conceptul de structură, analogiile teologice de tip Biserică-trup și credincioși-membre pot să constituie un îndemn la o aprofundare teologică a conceptului.

*Observație*: Conceptul tehnic de structurare este utilizabil, în teologie, pentru a ilustra devenirea omului întru acea structură duhovnicească umană, care-i permite regăsirea chipului autentic de trăire a umanității sale prin conlucrarea cu harul dumnezeiesc și se referă la activarea rațiunilor dumnezeiești care-l poartă pe om, în termeni de împlinire personală, către propria-i îndumnezeire.

---

*Referințe*:

[1] Godin [2004], p. 1258; [2] Weinert [2005], pp. 47-48; [3] Salem [1990], p. 411; [4] Godin [2004], p. 1258.

*A se vedea și*: sinergie.

## subiect/subiectivitate

**teologie** Îl numim subiect al cunoașterii pe cel care îndeplinește acțiunea de a cunoaște. Atât subiectul cunoașterii teo-

logice, cât și cel al cunoașterii științifice este persoana umană. De aici provine și sensul larg răspândit al conceptului de subiectivitate înțeles ca însușire de a fi subiectiv, adică de a exprima dimensiunea (de particularitate) personală în actul cunoașterii.

Dacă, prin gestul științei, omul își proiectează atenția din interior către exterior (în vederea observării universului fizic la diferite niveluri, corespunzând diferitelor niveluri de percepție ale omului: infinit mic, scară umană, infinit mare), prin gestul teologiei, omul își adună atenția din exterior către interior (în vederea întâlnirii cu Dumnezeu și cu sine însuși, în taina inimii). Astfel că, dacă spațiul de acțiune al științelor pare a fi cu precădere cel exterior omului (universul fizic), spațiul teologiei este, prin excelență, spațiul interiorității umane (inima omului[1]). Teologia se petrece în „altarul" lăuntric, în cămara inimii, acolo unde, prin tot gestul de pocăință și de rugăciune, se „întrupează" în om Împărăția cerurilor. În acest sens, teologia este „revenirea în sine" din împrăștierile de tot felul, pătimașe și pervertite, este personalizarea omului ca „adunare din risipire", gest orientat dinspre exterior spre interior, pentru a deveni el însuși. Este o lucrare posibilă prin prezența harului, garant absolut al libertății omenești și al ieșirii desăvârșite din condiționările pricinuite de păcat. Experiența și practica rugăciunii dă mărturie, la Părinți, asupra gestului absolut necesar de „retragere" a lucrării minții dinspre cele din afară către cele din interior:

*Ajungerea minții la starea rugăciunii curate presupune ca „mintea" să se întoarcă de la lucrurile din afară înlăuntrul său, spre „inima" sa, părăsind orice obiect. Prin minte se înțelege, desigur, lucrarea minții, revărsată spre lumea sensibilă, așa cum explică sfântul Grigorie Palama.*[2]

Departe de a fi depersonalizantă, „umplerea" cu Hristos prin gestul rugăciunii îl personalizează pe om până la măsurile dumnezeiești, întrucât în el se împlinește persoana unică și irepetabilă pe care Hristos a chemat-o din neființă la ființare. În perspectiva creștinismului, sfântul este persoana împlinită la măsuri dumnezeiești. Or, tot gestul teologic în Hristos este personalist și personalizant, ca unul care duce către sfințenie:

*Punctul de plecare creștin pentru a aborda orice lucru este Numele „EU SUNT". Noi nu căutăm deplina „obiectivitate", slobodă de orice este subiectiv, adică omenesc. Acum, la toate nivelele stării noastre ființiale, a cunoașterii și a contemplării, neschimbat este prezentă personalitatea noastră. În felul matematic de gândire, pentru a rezolva probleme de ordin tehnic este cu putință, psihologic, a se sustrage de la elementele subiective și a se baza exclusiv pe logica impersonală. Dar aceasta nu trece nicicum dincolo de fenomenele naturale, determinate. În sfera nedeterminată a duhului, însă, logica abstractă nu are acces. Acolo, orice cunoaștere poartă un caracter personal, și nu obiectiv.*[3]

După cum, în relația cu un părinte, fiul nu se regăsește în gesturile formale, relația omului cu Dumnezeu presupune firescul prezenței personale, despovărate de orice formalism și formalizare. Obiectivitatea gestului modernității îi

este străină la modul antinomic teologiei. Gestul teologiei este iubire, întâlnire interpersonală. A-L iubi pe Dumnezeu este stare de împărtășire din realitatea Celui iubit; iubind, ești mai personal ca niciodată, ești prin excelență persoană:

> *Cunoașterea Dumnezeului ce S-a numit pe Sine „EU SUNT", adică cunoașterea Lui ca Absolut Viu* (Matei, 16, 16)*, întotdeauna este personală, pentru motivul că cel ce cunoaște intră într-o împărtășire cu Cel cunoscut*[4].

Ortodoxia ne obișnuiește cu o ambivalență a noțiunii de subiectivitate: pe de o parte, există o bună „subiectivitate" a gestului teologic, anume aceea legată de existența și de manifestarea omului ca „persoană" în chipul personalismului dumnezeiesc trinitar; pe de altă parte, constatăm o rea subiectivitate, pătimașă, ca fiind cea care se exprimă prin deformările pătimașe ale rațiunilor „obiective" (adică ale sensurilor încifrate de Dumnezeu în creația Sa, rațiuni a căror „lecturare" prin harul dumnezeiesc le arată ca fiind vectori către Dumnezeu), și care constituie „refracțiile adevărului unic în receptacole strâmbate de patimi, care sunt diferiții indivizi"[5]:

> *După Părinții răsăriteni, adevărul nu este subiectivitate,* […] *ci este cea mai obiectivă realitate. Pentru a-l afla, trebuie, dimpotrivă, biruită orice subiectivitate. Desigur, adevărul nu se află pe o cale pur teoretică, printr-o rațiune ce se detașează de trăirea integrală a insului concret. O asemenea detașare este cu neputință. O rațiune în sine, uniformă la toți oamenii, nu se poate afla de fapt. Patimile au făcut-o alunecoasă. În măsura despătimirii, ea sporește de la om la om în cunoașterea adevărului obiectiv. Din acest punct de vedere, cunoașterea depinde și de o stare „subiectivă" a rațiunii. Dar subiectivitatea cea mai adevărată este cea mai conformă cu „obiectivitatea" adevărului. În omul care nu s-a purificat de patimi, rațiunea este întotdeauna în slujba patimilor și judecățile ei strâmbă adevărul. Această „subiectivitate" păcătoasă trebuie biruită.*[6]

Cu alte cuvinte, dacă omul Îl oglindește curat pe Dumnezeu în conștiința Sa, el manifestă subiectivitatea cea bună ca gest de cunoaștere personală a lui Hristos, după cum, dacă-L oglindește deformat pe Dumnezeu, rău-subiectiva deformare alterează prezența Adevărului-Hristos care în Sine este „obiectiv", ca Unul necondiționat de nimic din trăirea omului. De altfel, experiența proprie spațiului Bisericii mărturisește că omul nu prin rațiunea exprimată în logică formală și dorit obiectivată prin renunțarea la ce ține de personal se poate împărtăși din Dumnezeu, ci, dimpotrivă, ființa întreagă primește împărtășire din ceea ce Dumnezeu îi descoperă tocmai împlinindu-se sub aspect personal. Iată, așadar, logica antinomică a unei deveniri întru Dumnezeu Cel „obiectiv" prin excelență, ca Unul aflat la adăpost de orice condiționare a lumii și cu atât mai mult la adăpost de tot gestul de interacțiune om-Dumnezeu strâmbat „subiectiv" prin păcat — prin gestul împlinirii omului ca persoană și care poartă astfel „subiectivitatea" cea bună a exprimării sale ca „sine-însuși" în lumina harului.

———

*Referințe:*

[1] „Dă-mi inima ta", îi cere Hristos omului. Inima fizică, închipuind-o deopotrivă pe cea duhovnicească, este centrul ființei umane — trup însuflețit. Constatăm, în dezvoltarea embrionului, încă din primele săptămâni de viață, faptul minunat că trupul întreg apare și se dezvoltă în jurul inimii. [2] Stăniloae [1992], p. 213; [3] Sofronie [2003], p. 25; [4] *Ibidem*; [5] Stăniloae [1992], p. 172; [6] *Ibidem*, p. 173.

*A se vedea și:*

obiect/obiectivitate, sacru/sfânt.

**știință** Programul modernității dă naștere științei dorit trans-subiective, care discerne între părere, opinie personală și concluzie demonstrabilă, pe cea din urmă întemeindu-se tot gestul științific. Gestul modern al științei este lupta cu influențele considerate nefaste ale subiectivității.

*A se vedea și:*

obiect/obiectivitate.





# suflet

**teologie**

„Antropologia ortodoxă e holistică. Ea concepe persoana umană ca pe o unitate a trupului și a sufletului, materială și spirituală."[1] Teologia ortodoxă nu vorbește de om în sens de „trup și suflet", ci de persoană în sens de trup însuflețit. Acest „însuflețit" privește prezența de taină a unei dimensiuni umane, care se exprimă prin conștiință, calități spirituale, prin tot ceea ce definește dimensiunea de „cine sunt eu" în afirmare de conștiință de sine și de relație cu lumea și cu Dumnezeu. Sufletul e „principiul formator, unitar și dinamic al personalității" umane, care-l face pe om „ființă liberă, personală și nemuritoare"[2].

---

*Referințe:*

[1] Breck [2001], p. 358; [2] Bria [1994], p. 368.

*A se vedea și:* conștiință.

# știință

(din lat. *scientia* = cun[illegible])

**știință** Știința reprezintă un corpus de cunoștințe având un obiect determinat și recunoscut și o metodă proprie pentru dezvoltarea cunoștințelor. Este domeniul organizat al cunoașterii. Este cunoașterea exactă, universală și verificabilă, exprimată prin legi.[1] Ca în orice demers de cunoaștere, știința presupune un obiect al cunoașterii (universul fizic, natura), un subiect cunoscător (omul) și o metodă de dezvoltare a cunoașterii (metoda științifică de cunoaștere). Știința se diferențiază în chip fundamental de alte moduri de cunoaștere prin metoda sa, rezultat al unui proces istoric evolutiv, ce a presupus eficientizarea continuă și critică a demersului de investigare, în vederea obținerii obiectivității maxime.

La modul general, prin știință desemnăm astăzi un spectru larg de discipline științifice, cu obiecte de cercetare distincte. Metoda științifică de cunoaștere se aplică nu atât într-o manieră invariantă, cât adaptată nevoilor particulare ale fiecărei discipline în parte. De exemplu, distingem clase de științe, cum sunt științele formale (matematica, logica), în care ponderea o au raționamentele, ori științele experimentale, care se bazează, în mare parte, pe experiment (chimia, fizica, biologia), ori științele umaniste, care au ca obiect de cunoaștere omul văzut prin prisma diferitelor sale dimensiuni (psihologie, sociologie, istorie, economie politică). În contextul unității metodologice, distincția de față are rolul de a sugera unitatea în diversitate a științei.

Paradigma științei contemporane ne oferă, în diferite domenii, mutații semnificative față de mentalitatea autosuficientă și exclusivistă, după care știința poate oferi răspunsuri exhaustive în planul cunoașterii. Sunt semnificative cercetările din fizică, matematică, neurobiologie și cosmologie, ce evidențiază limitele interne ale metodei științifice bazate pe cercetarea analitică și pe experiment. Știința contemporană recuperează dimensiunea teleologică existentă în cunoașterea ancorată în interiorul unei tradiții religioase.

Depășirea viziunii deterministe propuse de Laplace, pretenția absolută a lui Hilbert de a găsi o soluție finală, prin care să fie rezolvate toate problemele logicii ori concepția materialistă din cartea *Omul neuronal* a lui Jean-Pierre Changeux sunt depășite, la acest început de mileniu trei. Paradigma științei contemporane oferă cadrul generos al unui posibil dialog dintre teologie și știință, în care aspectele specifice al cunoașterii științifice și religioase se reconciliază într-o perspectivă unificatoare. Această perspectivă integratoare nu anulează distincțiile, ci subliniază complementaritatea dintre teologie și știință. Astfel, pozițiile unilaterale și extremiste sunt depășite. Abordarea schematică și facilă, marcată de prejudecăți care duc fie spre un concordism forțat, fie spre o separare absolută între știință și teologie, este depășită prin încurajarea unui dialog în care sunt păstrate și valorificate competențele specifice.[2]

În paradigma științei contemporane, completitudinea explicativă și viziunea materialistă generată de concepția mecanicistă și deterministă despre lume sunt, mai curând, repere ale trecutului și nu investiții de actualitate:

*Emergența, în toate marile domenii științifice, a unei noi paradigme care contrapune poziții puternice concepțiilor stabilite în ultimele două veacuri este o realitate importantă a lumii noastre. […] În timpurile incerte în care trăim actualmente, iată ce ar putea să se numească o veste bună, care să ne aducă speranță la începutul celui de-al treilea mileniu.*[3]

Știința contemporană oferă șansa depășirii unei viziuni cantitative, generate de știința modernă, recuperând din puterea cunoașterii simbolice care operează în cadrul gândirii tradiționale:

*Într-un mod care poate să pară paradoxal, știința contemporană merge împotriva unui regn al cantității, în pofida aplicațiilor oarbe ale descoperirilor sale, aplicații care-i scapă, de altfel. În același timp, este evident că știința nu poate constitui, prin ea însăși, o înțelepciune, căci ea nu*



*tratează Realitatea omului decât ca pe un aspect parțial. Mai degrabă, știința ne ajută să evităm impasurile, fantomele și mirajele ivite în calea cunoașterii. La rândul ei, Tradiția e memoria valorilor vieții interioare, în rigoarea unei permanențe fără de care totul se poate prăbuși în haos și distrugere. De aceea, convergența structurală între știință și Tradiție poate avea un impact incalculabil asupra lumii de astăzi sau de mâine, prin apariția unei imagini unificate, totodată diverse a lumii, în care omul își va regăsi, în fine, locul.*[4]

---

***Referințe:***

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 2298; [2] Lemeni – Ionescu [2007], pp. 54-55; [3] Jean Staune [2003], p. 184; [4] Nicolescu [2007a], pp. 251-252.

***A se vedea și:*** înțelegere.



ină

Oamenii de știință sunt fam
cu un orizont de cunoaștere în
deschidere, în continuă schim
morfologie, de care tind a se ap
căutarea lor profundă de înțele
ța făcută cu pasiune este dem
care-l conduce pe om la întâlnir
litatea profundă, cu taina lumi
dezvăluie treptat:

*Lucrul cel mai frumos pe care-l pute*
*este tainicul. Este simțământul ca*
*la leagănul adevăratei arte și științe*
*nu-l cunoaște, cel care nu se mai*
*mira, acela este, pentru a spune așa,*
*iar ochii săi sunt închiși.*[1]

---

***Referințe:***

[1] Einstein [1996] (coperta IV).

***A se vedea și:***

cognoscibil, incognoscibilitate.

**teologie** Dumnezeu e Taină. Dum
ni se face cunoscut prin lucrări-e
care sunt, în pofida aspectului de c
luire-revelare, deopotrivă „taină“,
cât împlinesc cu noi minunea inex
bilă ca prin lucruri „văzute“ să „ve
din cele „nevăzute“ și prin cele raț
să avem acces la cele mai presus de
ne. A-L cunoaște pe Dumnezeu în
Sa este imposibil, ține de apofat
absolut, atât ca fapt de necunoaște
solută, cât și în sens de condamnar
neputință a discursului. A-L cunoa
Dumnezeu participând la ceea ce
voiește El să-i împărtășească omulu

# tainăă

**ştiinţă** Oamenii de ştiinţă sunt familiarizaţi cu un orizont de cunoaştere în continuă deschidere, în continuă schimbare de morfologie, de care tind a se apropia în căutarea lor profundă de înţelegere. Ştiinţa făcută cu pasiune este demersul viu care-l conduce pe om la întâlnirea cu realitatea profundă, cu taina lumii care se dezvăluie treptat:

> *Lucrul cel mai frumos pe care-l putem trăi este tainicul. Este simţământul care stă la leagănul adevăratei arte şi ştiinţe. Cine nu-l cunoaşte, cel care nu se mai poate mira, acela este, pentru a spune aşa, mort, iar ochii săi sunt închişi.*[1]

---

*Referinţe:*

[1] Einstein [1996] (coperta IV).

*A se vedea şi:*

cognoscibil, incognoscibilitate.

**teologie** Dumnezeu e Taină. Dumnezeu ni se face cunoscut prin lucrări-energii care sunt, în pofida aspectului de dezvăluire-revelare, deopotrivă „taină", întrucât împlinesc cu noi minunea inexplicabilă ca prin lucruri „văzute" să „vedem" din cele „nevăzute" şi prin cele raţionale să avem acces la cele mai presus de raţiune. A-L cunoaşte pe Dumnezeu în fiinţa Sa este imposibil, ţine de apofatismul absolut, atât ca fapt de necunoaştere absolută, cât şi în sens de condamnare prin neputinţă a discursului. A-L cunoaşte pe Dumnezeu participând la ceea ce binevoieşte El să-i împărtăşească omului este, însă, posibil. Taina e gestul lui Dumnezeu de a Şi le împărtăşi pe ale Sale omului făcând posibilă „dilatarea" conştiinţei umane dincolo de registrul competenţelor naturale, spre a putea primi cele mai presus de fire. Ce este Biserica-Trupul lui Hristos, atunci, dacă nu tocmai o „întrupare" a tainei lui Dumnezeu, pentru ca omul să se poată împărtăşi din aceasta? „Taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută", Întruparea Fiului lui Dumnezeu, nu e, oare, fundamentul a tot gestul de viaţă teologică omenească, manifestat „întrupat", ca unul care, prin trupul celor omeneşti, caută duhul celor dumnezeieşti? Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască, adică să fie într-o veşnică împărtăşire din cele dumnezeieşti, împlinindu-şi astfel umanitatea în Hristos, omul-Dumnezeu:

> *Dumnezeul cel bun, a-tot-bun şi mai presus de bunătate, Care este în totul bunătatea, din pricina bogăţiei covârşitoare a bunătăţii Sale, nu S-a mulţumit numai să fie bun, adică să existe numai fiinţa Sa, fără să participe cineva la ea, ci pentru asta a făcut mai întâi puterile spirituale şi cereşti, apoi lumea văzută şi sensibilă, apoi din cea spirituală şi sensibilă pe om. […] Omul, fiind făcut raţional şi liber, a primit puterea de a se uni pentru totdeauna cu Dumnezeu prin proprie alegere, […] dar, pentru că a călcat cele poruncite de Creatorul Său şi a fost supus morţii şi stricăciunii, Făcătorul şi Creatorul neamului nostru, din pricina îndurărilor milei Sale, S-a făcut asemenea nouă, făcându-Se întru totul om fără de păcat şi S-a unit cu firea noastră. […] Trebuia să se împărtăşească, însă, de cel mai bun nu numai pârga firii noastre, ci tot omul care vrea*

*să se nască a doua oară, [...] să ajungem fii și moștenitori ai lui Dumnezeu prin poziție, așa cum este El prin fire.*[2]

Îndumnezeirea omului, participarea la Taina lui Dumnezeu, a fost rânduită de Sus prin participarea omului la gesturi cât se poate de concrete în viața Bisericii, pe care le numim, în Biserică, „Sfinte Taine". Ele repetă întrucâtva gesturile naturale umane — nașterea, creșterea, hrănirea — într-un registru duhovnicesc:

*Pentru că acest Adam este duhovnicesc, trebuia ca și nașterea să fie duhovnicească; tot așa și mâncarea. Dar, pentru că suntem dubli și compuși, trebuia și ca nașterea să fie dublă; tot astfel și mâncarea compusă. Nașterea ni s-a dat prin apă și prin Duh, adică prin sfântul botez, iar mâncarea este însăși pâinea vieții, Domnul nostru Iisus Hristos, [...] făcând uz de îngăduința obișnuită, prin cele obișnuite ale firii, le face pe cele mai presus de fire. Și, după cum la botez, pentru că este obiceiul oamenilor să se spele cu apă și să se ungă cu untdelemn, a unit harul Duhului cu untdelemnul și cu apa și a făcut-o baie a renașterii; tot astfel, pentru că este obiceiul oamenilor să mănânce pâine și să bea apă și vin, a unit cu acestea Dumnezeirea lui și le-a făcut trupul și sângele Lui, ca să ajungem la cele mai presus de fire prin cele obișnuite și potrivite firii.*[3]

Ce sunt, atunci, Sfintele Taine?

*Tainele sunt eminamente creștine: ele sunt lucrarea eficace a harului izvorând din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, care se împărtășește, ca anticipare a împărăției Sale eshatologice, printr-un rit de sfințire săvârșit de slujitorii bisericești și prin puterea Duhului Sfânt. [...] Sunt rituri de mijlocire a harului, prin care creștinul participă real la taina mântuirii. [...] Tainele transmit un har divin, care inițiază, menține și desăvârșește viața omului în Hristos, care Însuși Se oferă și Se împărtășește în Tainele sale.*[4]

Se vorbește azi de un număr de șapte taine: *botezul* (taina nașterii în Hristos „din apă și din Duh" — *Matei*, 28, 18-20), *mirungerea* (taina primirii „peceții darului Sfântului Duh" — *Gal.*, 5, 22), *euharistia* (taina împărtășirii cu Hristos — *Ioan*, 6, 55-57), *spovedania* (taina reconcilierii cu Biserica — *Matei*, 16, 19; 18, 18; *Ioan*, 20, 21-23), *nunta* (taina unirii dintre bărbat și femeie ca gest de iubire binecuvântat de Dumnezeu — *Efes.*, 5, 25-32; *Ioan*, 2, 1-11; *Matei*, 19, 4-6), *maslu*-ul (taina ungerii cu untdelemn sfințit, însoțită de rugăciune, a bolnavilor) și *hirotonia* (taina „nașterii" slujitorilor lui Hristos, care continuă activitatea ucenicilor Lui — *I Tim.*, 3, 2-5).[5] Tainele au, toate, câte o epicleză — adică o invocare de pogorâre a Duhului Sfânt. Numărul de șapte taine apare în *Mărturisirea de credință* a împăratului Mihail Paleologul, pregătită în vederea sinodului unionist (cu catolicii) de la Lyon, din 1274. Este un număr care trece cu vederea faptul că, până în secolul XIII, monahismul, înmormântarea sau sfințirea bisericilor au fost privite și ele ca niște taine. Și, mai mult, ne întrebăm astăzi, ce nu este taină în Biserică? Obișnuiți fiind să separăm între „taine", ca lucrări în chip absolut necesare mântuirii, și „ierurgii", ca lucrări de sfințire de locuri și lucruri, reușim astăzi, oare, să mai trăim în conștiința că orice gest eclezial este, în fond,





...mântuire și gest de pogorâre a ...peste om și că acesta este taină, ...care exprimă și prelungește către ...Taina lui Dumnezeu Cel dincolo de ...derea omului în toate gesturile și ...tarea Sa?

---

...:

...Ioan Damaschin [1993], pp. 163-165; ...; [4] Bria [1994], p. 369; [5] *Ibid.*, p. 371.

...vedea și:

...gnoscibil, incognoscibilitate.

## ...ehnică

...din gr. *techne* = artă, meșteșug)

...Prezentă în interogațiile filosofilor de-a lungul timpului, abia în ultimele două secole tehnica devine obiect al unei reflecții mature și consistente[1] din partea filosofiei. Sunt identificate trei etape în devenirea tehnicii de-a lungul timpului: perioada antică (I), perioada modernă (II) și cea contemporană (III).

I. Anticii făceau distincție între noțiunile de știință și tehnică. În sensul antic, tehnica propunea utilizarea și dezvoltarea rațională a unor unelte de muncă și avea un caracter operativ și utilitar. Obiectul tehnic era, la origine, un mijloc de a satisface o necesitate omenească. În ceea ce privește știința greacă, legată inițial de filosofie și având ca trăsătură definitorie efortul sistematic de a explica mecanismele naturii prin legi logice, raționale, evitând astfel explicațiile ce făceau apel la gândirea mitică, aceasta își propunea

gest de mântuire și gest de pogorâre a harului peste om și că acesta este taină, ca unul care exprimă și prelungește către noi Taina lui Dumnezeu Cel dincolo de cuprinderea omului în toate gesturile și în ființarea Sa?

---

*Referințe:*

[2] Sf. Ioan Damaschin [1993], pp. 163-165; [3] *Ibid.*; [4] Bria [1994], p. 369; [5] *Ibid.*, p. 371.

*A se vedea și:*

cognoscibil, incognoscibilitate.

# tehnică

(din gr. *techne* = artă, meșteșug)

**știință** Prezentă în interogațiile filosofilor de-a lungul timpului, abia în ultimele două secole tehnica devine obiect al unei reflecții mature și consistente[1] din partea filosofiei. Sunt identificate trei etape în devenirea tehnicii de-a lungul timpului: perioada antică (I), perioada modernă (II) și cea contemporană (III).

I. Anticii făceau distincție între noțiunile de știință și tehnică. În sensul antic, tehnica propunea utilizarea și dezvoltarea rațională a unor unelte de muncă și avea un caracter operativ și utilitar. Obiectul tehnic era, la origine, un mijloc de a satisface o necesitate omenească. În ceea ce privește știința greacă, legată inițial de filosofie și având ca trăsătură definitorie efortul sistematic de a explica mecanismele naturii prin legi logice, raționale, evitând astfel explicațiile ce făceau apel la gândirea mitică, aceasta își propunea



să analizeze raționalitatea lumii dintr-un punct de vedere mai curând teoretic decât practic, lăsând practicul în grija tehnicii.[2]

În ceea ce privește relația filosofiei cu tehnica, se pare că

> *[...] filosofia a văzut în tehnică o activitate în același timp complementară și concurentă sieși, o activitate care realiza din punct de vedere practic [...] medierea realizată de filosofie din punct de vedere teoretic. Accentul era pus mai curând pe complementaritate, decât pe concurență*[3],

ceea ce nu se poate spune despre relația tehnicii cu știința, care nu numai că nu constituiau domenii complementare, dar se arătau chiar opuse. Știința e cunoaștere contemplativ-teoretică, ea își pune problema mișcărilor regulate, a relațiilor imuabile. Tehnica, după Aristotel, este „imitarea și împlinirea naturii". Astfel că idealul tehnicii este

> *[...] nu de a crea o supranatură, nici de a umaniza natura, ci de a naturaliza natura, de a o ajuta să-și împlinească propria esență*[4].

Tehnica ajută sau execută bine ceea ce natura dorește să efectueze, sau măcar o imită bine, spune Aristotel.

II. Perioada modernă avea să modifice viziunea antică privind superioritatea naturii asupra artei, respectiv cea privind noțiunea de tehnică văzută ca *savoir-faire* (o artă). Modernitatea propune o tehnică aflată într-o relație de superioritate față de natură. Este perioada de maximă încredere, ca să nu spunem chiar exaltare, în ceea ce privește posibilitățile tehnicii, încredere mergând până la a-i cere tehnicii să „corecteze" natura:

gest de mântuire și gest de pogorâre a harului peste om și că acesta este taină, ca unul care exprimă și prelungește către noi Taina lui Dumnezeu Cel dincolo de cuprinderea omului în toate gesturile și în ființarea Sa?

---

*Referințe*:

[2] Sf. Ioan Damaschin [1993], pp. 163-165; [3] *Ibid.*; [4] Bria [1994], p. 369; [5] *Ibid.*, p. 371.

*A se vedea și*:

cognoscibil, incognoscibilitate.

## tehnică

(din gr. *techne* = artă, meșteșug)

**știință** Prezentă în interogațiile filosofilor de-a lungul timpului, abia în ultimele două secole tehnica devine obiect al unei reflecții mature și consistente[1] din partea filosofiei. Sunt identificate trei etape în devenirea tehnicii de-a lungul timpului: perioada antică (I), perioada modernă (II) și cea contemporană (III).

I. Anticii făceau distincție între noțiunile de știință și tehnică. În sensul antic, tehnica propunea utilizarea și dezvoltarea rațională a unor unelte de muncă și avea un caracter operativ și utilitar. Obiectul tehnic era, la origine, un mijloc de a satisface o necesitate omenească. În ceea ce privește știința greacă, legată inițial de filosofie și având ca trăsătură definitorie efortul sistematic de a explica mecanismele naturii prin legi logice, raționale, evitând astfel explicațiile ce făceau apel la gândirea mitică, aceasta își propunea



să analizeze raționalitatea lumii dintr-un punct de vedere mai curând teoretic decât practic, lăsând practicul în grija tehnicii.[2]

În ceea ce privește relația filosofiei cu tehnica, se pare că

> […] *filosofia a văzut în tehnică o activitate în același timp complementară și concurentă sieși, o activitate care realiza din punct de vedere practic* […] *medierea realizată de filosofie din punct de vedere teoretic. Accentul era pus mai curând pe complementaritate, decât pe concurență*[3],

ceea ce nu se poate spune despre relația tehnicii cu știința, care nu numai că nu constituiau domenii complementare, dar se arătau chiar opuse. Știința e cunoaștere contemplativ-teoretică, ea își pune problema mișcărilor regulate, a relațiilor imuabile. Tehnica, după Aristotel, este „imitarea și împlinirea naturii". Astfel că idealul tehnicii este

> […] *nu de a crea o supranatură, nici de a umaniza natura, ci de a naturaliza natura, de a o ajuta să-și împlinească propria esență*[4].

Tehnica ajută sau execută bine ceea ce natura dorește să efectueze, sau măcar o imită bine, spune Aristotel.

II. Perioada modernă avea să modifice viziunea antică privind superioritatea naturii asupra artei, respectiv cea privind noțiunea de tehnică văzută ca *savoir-faire* (o artă). Modernitatea propune o tehnică aflată într-o relație de superioritate față de natură. Este perioada de maximă încredere, ca să nu spunem chiar exaltare, în ceea ce privește posibilitățile tehnicii, încredere mergând până la a-i cere tehnicii să „corecteze" natura:

*Odată cu modernitatea, comportamentele vizavi de natură s-au schimbat. Aceasta face deja obiectul unei exploatări sistematice a energiilor eoliene și hidraulice și a resurselor solului. […] Mașinile, pentru prima oară, își fac intrarea în viața cotidiană (ceasurile) și în ateliere (mașinile textile): ele instituie ideea unei posibile stăpâniri a forțelor naturii.*[5]

De remarcat, deopotrivă, că această atitudine nu-L evacuează câtuși de puțin pe Dumnezeu din sfera preocupărilor intelectuale ale marilor deschizători de drumuri ai modernității. Doar că raporturile cu Dumnezeu se schimbă, în sensul în care noua înțelegere exteriorizează gestul relației cu Dumnezeu prin prisma noilor concepte și așteptări. Galilei este nemulțumit că Dumnezeu a aruncat pe cer planetele fără o ordine anume, fără să le facă proprietăți regulate. În schimb, Leibniz recunoaște în om un mecanism minunat, care depășește tot ceea ce poate crea omul. Oricum, un lucru este cert — viziunea asupra naturii se schimbă, natura devine uriașul mecanism pe care omul tinde să-l controleze în virtutea puterii sale, pe care se simte chemat s-o exercite în raport cu ea.

Astăzi, numim *tehnică* nu numai ceea ce fabricăm, dar și obiectele naturale pe care le modificăm (a se vedea cazul biotehnologiilor):

*Sensul tehnicii s-a schimbat: frontiera dintre artificiu și natură devine permeabilă. Întâi de toate, tehnicile caută mai puțin ca înainte să domine natura, cât s-o simuleze, chiar să se scufunde în ea.*[6]

---



***Referințe:***

[1] Dominique Bourg, *Technique (Tehnică)*, *apud* Lecourt [1999], p. 913; [2] Le Coz [1995], p. 111; [3] Pierre Aubenque, *Métaphysique et technique (Metafizică și tehnică)*, *apud* Couloubaritsis [1989], p. 12; [4] *Ibid.*, pp. 20-21; [5] Dominique Bourg, *art.cit.*, *ibidem*, pp. 914-915; [6] *Ibidem*, p. 916.

***A se vedea și:***

știință, tehnologie, tehnoștiință.

## tehnologie

(din gr. *technologia*, provenind din *techne* = pricepere, iscusință + *logos* = vorbire)

**știință** Departe de a opera o distincție clară între tehnică și tehnologie, contemporaneitatea, mai ales prin literatura anglofonă de specialitate, pare a întreține confuzia. Dacă, pentru unii, tehnologia pare a fi „studiul sau știința artelor și a artificiilor" (motiv pentru care instituțiile în care sunt investigate artele practice se numesc „institute de tehnologie"), pentru alții, tehnologia pare să se refere la dezvoltarea de mijloace, de unelte necesare omului (mașini, ustensile, aparate) prin care acesta „controlează" sau „manipulează" mediul înconjurător (asemenea tehnicii). A dispune de o tehnologie performantă pare să se refere, în limbajul comun, la capacitatea de a produce ceva competitiv, implicând o muncă al cărei rezultat răspunde ceva mai bine, la nivel utilitar, față de alternativele concurente. Tehnologie pot fi numite entități materiale (unelte simple, mașini de la cele mai simple până la cele mai complexe, de tip





...ași orbitale) sau virtuale (*software*, me...ele de lucru în economie), colecții de ...tici (imagistică medicală înseamnă ...mbinația între gestul de inginerie de ...agine, tratarea semnalului digital și ...ițelor de radiologie, incluzând și ...aterializând astfel abilități medicale, ...tici de investigare, aparate medicale ...a un *savoir-faire* la nivel de interpretare), ...spectiv activități care presupun o inter...țiune cu cultura.

...se vedea și:***

...știință, tehnică, tehnoștiință.

## tehnoștiință

**știință** Știința autentică nu este instrumentală, vocația ei răspunzând nevoii profunde de cunoaștere. Cercetarea științifică actuală este influențată decisiv de tehnologie și tehnică. Deși depășește dimensiunea instrumentală și utilitaristă, știința este marcată de performanțele tehnice și tehnologice existente astăzi. Inclusiv în cercetarea teoretică, demersul științific este influențat de tehnică. Cercetarea științifică determinată de tehnică se înscrie pe linia lui Bacon, după care știința înseamnă putere. Sporirea cunoașterii științifice înseamnă sporirea puterii.

Dincolo de limitele interne ale cunoașterii științifice, posibilitățile tehnice reduse și costurile foarte mari necesare pentru programele științifice contemporane impun anumite bariere în cercetarea științifică actuală. În acest sens, Arnold Kramish afirmă:

*Dacă Francis Bacon s-ar fi gândit la costul cercetării științifice — deși nici un*

stații orbitale) sau virtuale (*software*, metodele de lucru în economie), colecții de tehnici (imagistică medicală înseamnă combinația între gestul de inginerie de imagine, tratarea semnalului digital și exigențele de radiologie, incluzând și materializând astfel abilități medicale, tehnici de investigare, aparate medicale și un *savoir-faire* la nivel de interpretare), respectiv activități care presupun o interacțiune cu cultura.

***A se vedea și:***

știință, tehnică, tehnoștiință.

## tehnoștiință

**știință** Știința autentică nu este instrumentală, vocația ei răspunzând nevoii profunde de cunoaștere. Cercetarea științifică actuală este influențată decisiv de tehnologie și tehnică. Deși depășește dimensiunea instrumentală și utilitaristă, știința este marcată de performanțele tehnice și tehnologice existente astăzi. Inclusiv în cercetarea teoretică, demersul științific este influențat de tehnică. Cercetarea științifică determinată de tehnică se înscrie pe linia lui Bacon, după care știința înseamnă putere. Sporirea cunoașterii științifice înseamnă sporirea puterii.

Dincolo de limitele interne ale cunoașterii științifice, posibilitățile tehnice reduse și costurile foarte mari necesare pentru programele științifice contemporane impun anumite bariere în cercetarea științifică actuală. În acest sens, Arnold Kramish afirmă:

*Dacă Francis Bacon s-ar fi gândit la costul cercetării științifice — deși nici un indiciu nu i-ar fi îngăduit să-l afirme — ar fi fost moderat în speranța sa privind cunoașterea. Bacon ar fi pălit astăzi în fața costului cercetării. Descoperirea ultimelor secrete ale naturii este iluzorie, căci orice noutate avansată prin experimentarea științifică revelează, de fiecare dată, o nouă lume necunoscută, care deschide drumul unor noi câmpuri de cercetare. În ultimele decenii, umanitatea a intrat într-un impas, determinat de resursele limitate în căutarea sa spre o cunoaștere fără limite.*[1]

Datorită faptului că există o strânsă interacțiune între știință, tehnică și puterea politică (aceasta din urmă având un rol considerabil în finanțarea programelor de cercetare) în societatea prezentului, poziția savantului față de implicațiile de natură etică este importantă. Bineînțeles că demersul de cercetare al savantului este animat de dorința de cunoaștere a sensurilor adânci ale lucrurilor. Însă, în condițiile în care, în prezent, nu se poate face o disociere clară între cercetarea științifică și utilizarea rezultatelor științei, este imperativă relaționarea dintre știință și conștiință. Se poate pretinde neutralitatea științei și încuraja o cercetare de dragul științei în sine. Dar, ținând cont de implicațiile cercetării științifice contemporane și de riscul de manipulare ideologică și practică a rezultatelor ei, responsabilitatea savantului este una foarte mare.

În această perspectivă, este important ca știința să fie făcută cu conștiință. Edgar Morin scria:

*Trebuie să știm că știința și rațiunea nu au misiunea providențială de a opera mântuirea umanității, dar ele au puteri*

*ambivalente în ceea ce privește viitorul umanității. Noi am ajuns astăzi în epoca* big-științei, *a tehnoștiinței, care și-a dezvoltat puteri titanice. Există, de-acum, o interacțiune între cercetare și putere. Mai mulți savanți cred că pot să evite problemele puse de această interacțiune, gândind că există o disjuncție între știință, pe de o parte, și tehnică și politică, pe de altă parte. Acești savanți spun: știința este bună; tehnica este ambivalentă ca limbajul lui Esop; politica este rea și dezvoltările rele ale științei i se datorează politicii. O asemenea viziune ignoră nu doar interacțiunea precizată anterior, dar și faptul că savanții sunt actori în domeniul politicilor militare și ale Statului. Astfel, practica științifică în ea însăși ne poate conduce la iresponsabilitate și inconștiență totală.*[2]

Inclusiv cercetarea fundamentală este orientată către exploatarea lumii. În contextul mentalității de consum de astăzi, nevoia de a cunoaște lumea este însoțită de nevoia de a exploata lumea. Tocmai de aceea, discernământul în cunoașterea științifică este esențial. Savantul nu poate ignora orientarea științei către domeniile economice, sociale, politice sau militare. Este acut nevoie ca știința să fie dublată de conștiință, pentru ca luciditatea să aibă un primat în fața eficienței tehnocratice.

---

***Referințe:***

[1] Gimpel [1992], p. 161; [2] *Ibidem*, p. 163.

***A se vedea și:***

știință, tehnică, tehnoștiință.



# teism

(din gr. *theos* = dumnezeu, divinitate)

**teologie**

*Teismul este credința în existența unei puteri supranaturale, care se manifestă în chip personal. Termenul este adeseori folosit ca sinonim al monoteismului. Luat, însă, în sensul său generic, cuprinde o varietate largă de poziții metafizice, care se opun ateismului:* politeism *(credința în mai mulți dumnezei),* monoteism *(credința într-un unic Dumnezeu),* deism *(credința într-un Dumnezeu Creator, care nu are nici o influență asupra lumii) și* panenteism *(credința că lumea este în Dumnezeu, iar, pe de altă parte, Dumnezeu este mai mult decât lumea). Teismul contrastează cu înțelegerea impersonală a realității ultime, cum este legea karmei sau vidul din budism.*[1]

---

***Referințe:***

[1] Phillip Clayton, *Theism (Teism)*, *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 880.

***A se vedea și:***

deism, panenteism, panteism.

# teleologie

(din gr. *telos* = scop + *logos* = discurs)

**știință** Termenul a fost folosit pentru prima oară de filosoful german Christian Wolff, în lucrarea sa *Philosophia rationalis*





*al logica (Filosofia rațională sau logica*
*29). Teleologia, o propunere de gân*
*n termeni de cauze finale, prelunge*
*lecția aristotelică privind cauzele fin*
*ui ce?'-ul obiectului) și formale (nat*
*biectului) prin care cauza finală e văz*
*a realizare deplină a cauzei formale*
*erspectiva lui Aristotel, prin transf*
*ările și dezvoltarea al căror subiec*
*onstituie, obiectele tind să-și împlinea*
*devărata natură, așa încât, prin exten*
*printr-o argumentare de tip teleolo*

*[...] ordinea și complexitatea puse*
*evidență în univers sunt atribuite*
*cauze de tip scop, finalitate, mai cur*
*decât unui proces nedirecționat,*
*Istoric, în căutarea evidenței finalit*
*argumentul teleologic s-a focalizat*
*lume în dimensiunea lui de întreg*
*legile sale și pe structurile din univer*
*structură notabilă: viața). Argumen*
*teleologic are două expresii contempor*
*Una angajează principiul antropic ș*
*focalizează pe acel „acord fin" sau as*
*„ca-și-cum" al universului fizic obse*
*de oameni. Celălalt constituie o renaș*
*a gândirii finalist-teoretice din biol*
*și poartă numele de „proiect inteligen*

Născută în câmpul reflecției filoso
și importată ulterior în științe prin in
mediul biologiei secolului XIX, teleolo
rămâne astăzi, pentru actorii științei,
subiect de controversă. Nu sunt pu
cei ce o resping sub acuzația de ingeri
a metafizicii sau a teologiei în demer
științific:

*Pentru a se debarasa de conotațiile t*
*logice, biologii contemporani au introd*
*noi concepte și cuvinte, profitând de d*

teleologie [știință]

*sive logica* (*Filosofia rațională sau logica* — 1728). Teleologia, o propunere de gândire în termeni de cauze finale, prelungește reflecția aristotelică privind cauzele finale (*de ce?*-ul obiectului) și formale (natura obiectului) prin care cauza finală e văzută ca realizare deplină a cauzei formale. În perspectiva lui Aristotel, prin transformările și dezvoltarea al căror subiect îl constituie, obiectele tind să-și împlinească adevărata natură, așa încât, prin extensie, printr-o argumentare de tip teleologic,

> […] *ordinea și complexitatea puse în evidență în univers sunt atribuite unei cauze de tip scop, finalitate, mai curând decât unui proces nedirecționat, orb. Istoric, în căutarea evidenței finalității, argumentul teleologic s-a focalizat pe lume în dimensiunea lui de întreg, pe legile sale și pe structurile din univers (o structură notabilă: viața). Argumentul teleologic are două expresii contemporane. Una angajează principiul antropic și se focalizează pe acel „acord fin" sau aspect „ca-și-cum" al universului fizic observat de oameni. Celălalt constituie o renaștere a gândirii finalist-teoretice din biologie și poartă numele de „proiect inteligent".*[1]

Născută în câmpul reflecției filosofice și importată ulterior în științe prin intermediul biologiei secolului XIX, teleologia rămâne astăzi, pentru actorii științei, un subiect de controversă. Nu sunt puțini cei ce o resping sub acuzația de ingerință a metafizicii sau a teologiei în demersul științific:

> *Pentru a se debarasa de conotațiile teologice, biologii contemporani au introdus noi concepte și cuvinte, profitând de dezvoltarea ciberneticii și de apariția unor automate care simulează de o manieră mai satisfăcătoare performanța organismelor naturale. De acum, mașina și nu organismul este modelul determinant și influența teoriilor informației (noțiunea de program, de cod…) este decisivă. Acest limbaj teleologic ar prezenta avantajele epistemologice ale teleologiei, fără inconvenientele sale metafizice.*[2]

Avantajele gândirii teleologice sunt, însă, și ele manifeste. De exemplu, este limpede în biologie că organul comportă o funcție și o finalitate, iar numeroase mecanisme fiziologice arată că țintesc spre un scop precis. Tot acest context de respingere-acceptare a teleologiei i-a determinat pe unii cugetători contemporani din spațiul filosofiei științelor să propună soluții. Unii împart teleologia în două branșe: cea externă, impusă de o activitate umană, și cea internă, care se impune după examenul unei structuri biologice. Cea externă ar fi destinată respingerii, fiind considerată, în biologie, incompatibilă cu gestul științific, mai ales odată cu postularea evoluționismului (în sens larg, începând cu modernitatea), în timp ce aceea internă este acceptabilă.[3] Să fie această perspectivă cea mai viabilă?

Laureatul premiului Nobel în fizică Alfred Kastler oferă o viziune diferită asupra realității:

> *Dacă observarea răbdătoare a faptelor biologice impune ideea că un organ al ființei vii se află aici pentru a îndeplini o funcție, pentru a sluji unui scop, de ce să se respingă această idee și să se refuze a vorbi în termeni de finalitate? […] În fond, voi merge chiar până la a spune că*

*nu e nerațional să recunoaștem existența unui proiect sau program în faptele lumii fizice neînsuflețite. […] De exemplu, dacă fermionii n-ar asculta de principiul de excluziune al lui Pauli, care rămâne neexplicat, ar putea exista un număr infinit de fermioni într-o stare cuantică dată. Materia s-ar prăbuși într-o văpaie de energie. Principiul de excluziune asigură construirea structurii nucleelor, apoi a structurii învelișurilor electronice, baza identității și a diferențierii elementelor chimice. Toată structura universului material se sprijină pe acest principiu. Este el, oare, un principiu de cauzalitate sau de finalitate? Tare abil sau prea sigur de categoriile sale de gândire ar fi cel care ar putea s-o spună! Mărturisesc că nu-l prea înțeleg pe omul de știință care deifică principiul cauzalității și diabolizează principiul finalității. Și unul, și altul sunt construcții ale spiritului omenesc, pe care acesta le suprapune observației naturii.*[4]

Iată, astfel, una dintre rațiunile pentru care, în câmpul științelor, teleologia rămâne un concept controversat, o entitate percepută, mai degrabă, ca aparținând așa-numitei „țări a nimănui" — granița dintre cugetarea empirică și cea metafizică ori teologică. De unde și reacțiile distincte privind utilizarea sa, care solicită, la unii, un demers de „deparazitare" de orice încărcătură metafizică sau teologică, iar, la alții, un demers de acceptare a ei ca atare, cu toate posibilele sale implicații ex-științifice.

---

*Referințe:*

[1] William A. Dembski, *Teleological Argument* (*Argumentul teleologic*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 876; [2] Anne Marie Moulin, *Téléologie* (*Teleologie*), *apud* Lecourt [1999], p. 923; [3] *Ibidem*, p. 924; [4] Kastler [1982], p. 240.

***A se vedea și:***

antropic (principiul).



**teologie** Prin demersul său creator, artistul se investește în opera sa. Opera se structurează prin prisma personalității autorului, opera îl exprimă pe autor. În consecință, lecturarea unei creații artistice favorizează întâlnirea cu autorul ei. Demersul de abordare în cheie de lectură teologică a lumii întregi, a fenomenelor lumii — toate acestea înțelese ca operă a lui Dumnezeu — favorizează întâlnirea cu Creatorul lor, este ceea ce exprimă viziunea teleologică din spațiul teologiei: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (*Ps.*, 18, 1).

Sfântul Irineu de Lyon exprimă acest fapt spunând că „lucrul însuși îl arată pe meșterul său și ordinea lumii îl vestește pe cel care o conduce"; fericitul Augustin afirmă că, „observând lumea, simetria din ea, varietatea și frumusețea ei, oricine va mărturisi că ea n-a putut fi făcută decât de Dumnezeu Cel nespus de mare și frumos".[5]

Teleologia este:

*[…] învățătura potrivit căreia universul are o finalitate, un scop precis. Ea constituie una dintre „dovezile" existenței unui Dumnezeu Creator. Premisa ei majoră este că fiecare lucru creat servește unui scop și reprezintă o mică parte dintr-un plan mai mare.*[6]

Natura adevărată a teleologiei nu este, însă, demersul de căutare a „dovezilor" despre existența lui Dumnezeu, ci experierea directă a întâlnirii cu Dumnezeu prin lucrarea harului dumnezeiesc. Nu mai puțin adevărat este faptul că acest urcuș este gradat. Părinții vorbesc de trei trepte: despătimirea, contemplarea lui Dumnezeu în creație și contemplarea nemijlocită a lui Dumnezeu. Teleologia, ca demers autentic teologic, adică ajutat de har, și nu gest circumscris competențelor naturale, ține de treapta a doua, a urcușului duhovnicesc; ea conduce către

> […] *unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș, care* […] *nu este o stare dobândită pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii complete a înțelesurilor raționale din lucruri*[7].

Exercițiul rațiunii prin care strălucește lecturarea teleologică a realității nu oferă „evidențe", din punct de vedere intelectual, privind existența lui Dumnezeu. Ea mărturisește despre Dumnezeu numai cui are urechi să audă și ochi să vadă teologic, întrucât este vorba de exercițiul rațiunii înduhovnicite:

> […] *faptul că, după sfinții Părinți, pentru descoperirea rațiunilor din lucruri se cere o îndelungată purificare de patimi și un îndelungat exercițiu, ne arată că nici rațiunea, în înțelesul ei comun, nu este aceea care sesizează „rațiunile" lucrurilor și, prin ele, pe Dumnezeu, ci este vorba de o rațiune care se exercită și prin alegerea faptelor raționale cerute de poruncile dumnezeiești, și prin „raționalizarea" treptată a omului, dobândită prin virtuți*[8].

De aceea și vehicularea argumentului teleologic, numit și fizico-teologic, cu scopul de a aduce un plus de credibilitate și de întărire demersului teologic în planul minții, pare mai curând un demers de prostituare a teologiei, de pervertire. Întâlnirea cu Dumnezeu nu e niciodată prin demonstrare intelectuală, ci prin credință:

> *Cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii, unite fizic cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea primesc în chip natural definiția lor.* […] *Toate existențele se numesc inteligibile, întrucât principiile cunoașterii pot fi demonstrate. Dumnezeu, însă, e numit neînțelesul, pentru că e crezut numai că există, pe baza celor ce pot fi înțelese.* […] *Dumnezeu, însă, este numai crezut că există, pe baza rațiunilor din lucruri.* […] *El le dăruiește celor evlavioși o credință în existența Lui, mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoaștere adevărată, întemeiată pe principii care nu pot fi demonstrate, ca una care este temelia lucrurilor mai presus de minte și de rațiune*".[9]

---

***Referințe:***

[5] Todoran – Zăgrean [2003], p. 50; [6] Grube [2001], p. 324; [7] Stăniloae [1992], p. 12; [8] *Ibidem*, p. 167; [9] Sf. Maxim Mărturisitorul [1999], p. 130.

***A se vedea și:***

îndumnezeire.

# teofanie

(din gr. *theophaneia* = arătarea lui Dumnezeu)

**teologie** Dumnezeu Se descoperă în istorie prin evenimente excepționale, care poartă generic numele de teofanii. Orice revelare a lui Dumnezeu, în orice chip, petrecută în viața interior-personală sau comunitară, este, în fond, o teofanie. Însă termenul a fost consacrat în Biserică pentru a face referire la acele descoperiri dumnezeiești cu totul remarcabile, prin care Dumnezeu i-a împărtășit omului o înțelegere mântuitoare, absolut necesară relației cu Creatorul Său. Un astfel de exemplu, excepțional pentru perioada vechi-testamentară, când Dumnezeu Se descoperea omului în special ca Dumnezeul cel Unic, și mai puțin ca Treime (omenirea traversa perioada sa de copilărie duhovnicească, cu un risc accentuat de idolatrie și politeism), este „teofania de la stejarul Mamvri" (*Facerea*, 18), descoperire prin excelență a Treimii: Dumnezeu se înfățișează înaintea patriarhului Avraam în chipul a trei îngeri. „Ospitalitatea lui Avraam" va deveni mai târziu, sub mâna inspirată a iconografului Andrei Rubliov, icoana prin excelență a Sfintei Treimi în Ortodoxie. Evident, nu e vorba de o viziune antropomorfă asupra Treimii (în fond, icoana Treimii este Însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, întrucât unde e prezent Hristos este prezentă întreaga Sfântă Treime din Care numai Hristos, în virtutea întrupării Sale, poate fi zugrăvit iconografic), ci de o „reprezentare" a Treimii sub chipul celor trei îngeri.

***A se vedea și*:** epifanie.



# teologie

(din gr. *theos* = Dumnezeu + *logos* = vorbire, cugetare; vorbire despre Dumnezeu)

**teologie** Teolog este cel care se roagă. Rugăciunea structurează ființarea omului, ea face posibilă împărtășirea cu harul dumnezeiesc dăruit de Dumnezeu celui ce se roagă. Tradiția Bisericii — în chip deosebit prin glasul sfântului Serafim de Sarov — afirmă drept scop fundamental al vieții creștine dobândirea harului. Teologia este viață inspirată de harul lui Dumnezeu și este pregustare a veșniciei. Mântuirea începe aici și acum, prin experiența întâlnirii harului dumnezeiesc, ceea ce presupune o experiere dincolo de concept și de cugetare:

> *Convingându-ne de neputința logicii noastre formale în domeniul teologiei, părăsim această cale și pășim pe alta, paza poruncilor, adică pe calea experienței vii în locul gândirii abstracte. Rugăciunea este, în esența ei, lucrarea lui Dumnezeu înlăuntrul nostru. […] Ea conduce la cunoașterea ființială, vie de Dumnezeu.*[1]

Natura adevărată a teologiei este, așadar, experiența vie, dincolo de cuprinderea minții, a prezenței lui Dumnezeu. Fondul vieții teologice este experiența participării la viața pe care Însuși Dumnezeu i-o împărtășește omului. „Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (*Ioan*, 17, 3). Teologia este, în fapt, o experiență de pregustare a vieții veșnice. Cercetarea dogmelor, a textelor sacre, a Tradiției este, desigur, extrem de importantă, ca

raportare interioară la sursele ce relatează experiența dumnezeirii, dar nu constituie o finalitate în sine. Ele sunt mediatori, instrumente pentru atingerea unicului scop care este întâlnirea cu Dumnezeu, realizată prin gestul personal și deopotrivă eclezial de rugăciune:

> *L-am căutat pe Dumnezeu în oamenii din satul meu, apoi în cărți, în idei și în simboluri. Dar aceasta nu-mi dădea nici pace, nici dragoste. Într-o zi, am descoperit în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii că este posibil să-L întâlnești pe Dumnezeu cu adevărat în rugăciune. Atunci, cu multă răbdare, m-am așezat la treabă. Astfel am înțeles, puțin câte puțin, că Dumnezeu este aproape, că mă iubește și că, lăsându-mă umplut de iubirea Lui, inima mea li se va deschide celorlalți. Am înțeles că iubirea e comuniune cu Dumnezeu și cu cel de lângă tine. Și că, fără această comuniune, lumea nu este decât tristețe, rușine, dezolare, masacre. Numai dacă va voi să trăiască în această iubire, lumea va cunoaște viața veșnică.*[2]

Teologie înseamnă, deopotrivă, vorbire *despre* Dumnezeu. Constatând, însă, cât este de greu, dacă nu chiar imposibil, în condiții de minimă onestitate, a vorbi despre cineva fără să-l cunoști personal, e limpede că vorbirea despre Dumnezeu se împlinește (doar) în condițiile cunoașterii Lui prin experiență nemijlocită, adică în urma vorbirii *cu* Dumnezeu. Dumnezeu este Prezență personală, care cere, în vederea cunoașterii, gestul întâlnirii directe. El i se adresează omului lăuntric:

> *Teologia, desigur, e viață, iar teolog este acela în inima căruia vorbește Dumnezeu-Cuvântul* (o Theos Logos)[3].

Odată omul intrat în lucrarea teologică pe care harul o săvârșește asupra sa, instrumentarul conceptual și ideatic pe care-l posedă, bogăția de cunoștințe dobândită prin educație, anumite deprinderi de rigoare intelectuală, toate acestea îi pot servi la edificarea discursului teologic. Pentru a se exprima, trăirea teologică se folosește de cărămizile conceptuale, respectiv de eventuala sistematizare pe care instrumentele rațiunii o permit ca gest încadrat într-o anumită rigoare intelectuală. Teologia academică este un astfel de exemplu, o abordare supusă rigorii de tip științific. Fondul oricărei discipline teologice rămâne, însă, exprimarea experienței vii teologice: „Nu este respinsă nici partea științifică a teologiei. Noi combatem absolutizarea și rămânerea numai în această „teologie științifică".[4]

***Observație*:** Oricine cunoaște realitatea purtătoare de har a prezenței lui Hristos este frapat de sărăcia și de caracterul aproximativ al definițiilor de dicționar în ceea ce privește *teologia*. Pentru un creștin, esențialul trăirii teologice nu poate fi circumscris de nimic, nu încape în descrieri mai mult sau mai puțin formale, ci se descoperă prin actul trăirii. Teologia creștină, infinit mai bogată și mai profundă decât simplul „studiu al chestiunilor religioase fondat în principal pe textele sacre, pe dogme și pe tradiție"[5], este în mod fundamental viață.

---

***Referințe*:**

[1] Sofronie [2003], p. 244; [2] Stăniloae [1993], p. 348; [3] Efrem [2001], pp. 157-158; [4] *Le Petit Robert* [2000], p. 2298.

***A se vedea și*:** experiență/experiment.

# teologumenă

(din gr. *theologoumena*, part. al verbului *theologein* = cele spuse despre Dumnezeu)

**teologie**

*Este numirea care se dă unei păreri teologice care poate constitui o bază a învățăturii bisericești, întrucât are un temei în Revelație și în scrierile Părinților bisericești, în special în cele ale marilor „dascăli ai lumii" (cum sunt numiți sfântul Vasile cel Mare, sfântul Grigorie Teologul și sfântul Ioan Gură-de-Aur). […] Este o concepție adesea cu largă circulație printre teologi, fără să se bucure de consensul Bisericii, spre care, figurat, „aspiră".*[1]

Așa cum afirmația comportă trepte diferite în știință, fiecare în parte corespunzând unui nivel de încredere exprimat în chip diferit de comunitatea științifică (de exemplu, ipoteză – definiție – teorie sau lege), gestul teologic ne obișnuiește cu propoziții teologice investite cu încredere diferită de către conștiința Bisericii (de exemplu, opinie teologică – teologumenă – dogmă). Părerea sau opinia teologică reprezintă nivelul cel mai de jos al unei afirmații teologice, exprimă efortul unui teolog de a aduce lumină în chestiuni teologice insuficient adâncite și pe care nevoia de mai adâncă pătrundere duhovnicească le cere, efort pe care acesta îl supune Bisericii spre validare. Teologumena este acea opinie teologică hrănită din viața și din cugetarea teologică a unor sfinți și care se exprimă cu autoritatea unor cunoscători ai lui Dumnezeu prin excelență, în virtutea autenticității de netăgăduit a vieții lor în Hristos: durata



zilelor creației, diversele teorii privind chenoza lui Hristos constituie exemple de teologumene. Dogma este expresia deplină a conștiinței Bisericii, cristalizarea maximă a unui adevăr de credință necesar (în mod absolut) mântuirii și a cărui formulare este expresia conștiinței Bisericii (exprimată la nivel de Sinod apostolic sau ecumenic) și receptată ca atare în întreaga Biserică.

De remarcat că, în măsura în care viața unui om împlinește poruncile lui Hristos, harul lui Dumnezeu îi aduce cuvânt de mântuire și de înțelegere duhovnicească, astfel încât, așa cum spunea sfântul Siluan, cel ce ajunge la desăvârșirea în Hristos nu mai vorbește de la el, din cugetarea lui, ci Duhul Sfânt îi dă lui cuvânt și înțelegere și mărturisire. În acest chip de viețuire, toată problematica opinie teologică – teologumenă e depășită, cuvintele vieții veșnice mărturisite sunt har și adevăr și compatibile într-un chip fidel mărturisirii conștiinței Bisericii căreia același Duh Sfânt îi este garant de adevăr. La modul practic, a exprima o viziune teologică presupune nu numai trăirea harului, ci și a fi parcurs drumul unei adevărate „deveniri teologice", prin care omul capătă conștiința dogmatică în chipul puterii de explicare și de semnificare duhovnicești a experienței trăite prin lucrarea harului.

---

***Referințe:***

[1] Todoran – Zăgrean [2003], p. 16.

***A se vedea și:***

cunoaștere.





# ...teorie

...din gr. *theoria* = contemplare, observare, speculație)

...Conceptul de teorie implică, la ...rigine, o dublă perspectivă: de contem...plare, fructificată în trăirea teologică, și ...de speculație, ceea ce a dat mai târziu, ...începând cu modernitatea, accepțiunea ...științifică a termenului. Aceasta din urmă ...exprima gestul de reprezentare abstractă, ...dezvoltat strict cu ajutorul mijloacelor ...intelectuale, a unui fenomen. Adaptarea ...perfectă a termenului la exigențele științei moderne îl definește astăzi ca structură dezvoltată la nivel mental, imagine intelectuală traductibilă în propoziții logice și verificabile. Teoria este o interpretare care încearcă să se constituie în coloană vertebrală pentru fapte experimentale disparate. E coerența interioară a unui *puzzle* de fapte, care au nevoie de un principiu integrator pentru a fi înțelese în ansamblul lor. Este un ansamblu de idei, de noțiuni abstracte, mai mult sau mai puțin organizate, care se aplică unui domeniu bine identificat de cunoaștere. Este o construcție intelectuală metodică și organizată, cu caracter ipotetic și sintetic.[1] Este o supoziție sau un sistem de idei care intenționează să explice ceva, în general pe baza unor principii generale independente de obiectul pe care-l explică. Este o „schemă mentală a ceva ce trebuie făcut".[2]

Teoria științifică, interpretare explicativă de fapte experimentale, poate fi evaluată prin două caracteristici: una care ține de relația cu fenomenul studiat, care este raportarea externă, și alta care ține de structura interioară, de „simplitatea

# teorie



(din gr. *theoria* = contemplare, observare, speculație)

**știință** Conceptul de teorie implică, la origine, o dublă perspectivă: de contemplare, fructificată în trăirea teologică, și de speculație, ceea ce a dat mai târziu, începând cu modernitatea, accepțiunea științifică a termenului. Aceasta din urmă exprima gestul de reprezentare abstractă, dezvoltat strict cu ajutorul mijloacelor intelectuale, a unui fenomen. Adaptarea perfectă a termenului la exigențele științei moderne îl definește astăzi ca structură dezvoltată la nivel mental, imagine intelectuală traductibilă în propoziții logice și verificabile. Teoria este o interpretare care încearcă să se constituie în coloană vertebrală pentru fapte experimentale disparate. E coerența interioară a unui *puzzle* de fapte, care au nevoie de un principiu integrator pentru a fi înțelese în ansamblul lor. Este un ansamblu de idei, de noțiuni abstracte, mai mult sau mai puțin organizate, care se aplică unui domeniu bine identificat de cunoaștere. Este o construcție intelectuală metodică și organizată, cu caracter ipotetic și sintetic.[1] Este o supoziție sau un sistem de idei care intenționează să explice ceva, în general pe baza unor principii generale independente de obiectul pe care-l explică. Este o „schemă mentală a ceva ce trebuie făcut".[2]

Teoria științifică, interpretare explicativă de fapte experimentale, poate fi evaluată prin două caracteristici: una care ține de relația cu fenomenul studiat, care este raportarea externă, și alta care ține de structura interioară, de „simplitatea logică" a premiselor, pe care Einstein o numește „perfecțiunea internă". Alegerea între mai multe teorii care explică același fenomen se face printr-o soluție de compromis între cele două caracteristici enunțate.

Vorbind despre trăsăturile fundamentale ale teoriilor științifice, Albert Einstein exprimă exigența calitativă a necesității unei anume finețe și, deopotrivă, rigori în utilizarea teoriilor în raport cu faptele experimentale:

> […] *teoria nu are voie să contrazică faptele experienței. Pe cât de vădită pare, la prima vedere, această cerință, pe atât de subtil se structurează ea în aplicare. Astfel, putem adeseori, poate chiar întotdeauna, să menținem o temelie teoretică generală, în măsura în care facem posibilă adaptarea ei la fapte prin ipoteze suplimentare, introduse în mod artificial.*[3]

---

***Referințe:***

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 2514; [2] *Oxford Dictionary of English* [2003], p. 1829; [3] Einstein [1996], p. 161.

***A se vedea și:***

experiență/experiment, știință.

**teologie** *Theoria* este, pentru trăitorul creștin, nu atât gestul de reprezentare abstractă, cât cel de contemplare. Evagrie Ponticul vede viața creștină structurată în două etape: prima este faza „activă", „practică", iar a doua este cea „contemplativă", de „cunoaștere". Prima presupune urcușul duhovnicesc de trecere de la comportamentele pervertite, pătimașe,

la cele care dau viață, adică la virtuțile duhovnicești. A doua exprimă gustarea tot mai deplină a prezenței lui Dumnezeu prin rugăciune. Unii Părinți o subîmpart pe aceasta din urmă în etapa contemplării lui Dumnezeu prin intermediul naturii, respectiv în cea a teologiei, adică a contemplării tainice a lui Dumnezeu, nemijlocite.[4]

Faptul că prima etapă este numită „activă" nu înseamnă nicidecum că cea de-a doua ar fi „pasivă". Eventual putem vorbi de „pasivitate" în sensul apofatismului ortodox: o supra-abundență a prezenței dumnezeiești, care copleșește inițiativa umană, e „pătimire" a inițiativei dumnezeiești, a celei care, prin intensitate, face să pălească inițiativa omenească. Contemplarea nu e nicidecum o stare de lenevie, ci este gestul evanghelic al fiului risipitor, care, după ce parcurge drumul de întoarcere acasă (etapa activă), se aruncă în brațele — și rămâne „contemplând", adică nemaisăturându-se de prezența — Celui pe care nu mai îndrăznea să-L numească Părinte din cauza vieții cheltuite în păcat. Este o revenire acasă în plenitudinea prezenței părintești, este Înviere prin pocăință, este trecere de la starea de rob și de înstrăinat la cea de fiu:

*Cel care nu crede taina aceasta mare a harului celui nou și nu caută spre nădejdea îndumnezeirii nu va putea disprețui plăcerea cărnii, a banilor, a avuției și mărirea de la oameni. Sau, chiar de-ar putea-o face pentru scurtă durată, îl cucerește mândria că a ajuns desăvârșirea prin ceea ce e târât iarăși în rândul celor necurățiți. Cel care caută, însă, spre ea, chiar de-ar dobândi tot lucrul bun, având mereu înaintea privirii sale desăvârșirea care trece peste*





*orice margini și care nu poate fi niciodată încheiată, nu se socotește să fi realizat ceva și se face tot mai smerit; [...] strigă plângând cu Isaia: „Vai mie, că necurat fiind și buze necurate având, L-am văzut cu ochii mei pe Domnul Savaot" (Isaia, 6, 5). Iar plânsul acesta înmulțește curăția căreia Domnul harului îi dăruiește mângâierea și luminarea Sa. De aceea zice Ioan Scărarul, cel ce învață din experiență: „Abisul durerii a văzut mângâierea; iar curățenia inimii a primit luminarea".*[5]

*Theoria*-contemplarea teologică este vedere harismatică, adică nu anihilare și paralizare a minții prin încetarea oricărui raționament, ci, dimpotrivă, activarea ei la un nivel de supraputere, desprinderea minții, prin puterea rugăciunii, de orice determinare limitativă și antrenarea acesteia în acel adânc de supra-prezență a lui Dumnezeu. *Theoria* este încadrare peste puterile minții într-o lucrare de întâlnire cu Dumnezeu, pe un teritoriu unde omul nu poate ajunge singur, în virtutea puterilor sale naturale, ci numai învrednicit de puterea îndumnezeitoare a harului.

Într-o accepțiune mai largă, orice „vedere" a adevărului dumnezeiesc comunicat Bisericii prin Duhul Sfânt[6] e *theoria*. Iar, cum comunicarea adevărului se face, în Biserică, prin cuvânt, *theoria* se dovedește un principiu fundamental de interpretare a oricărui text revelat, cu puterea harului. Această putere nu face decât să prelungească la infinit momentul Cincizecimii, în sensul unei pătrunderi întru înțelegere prin Duhul Sfânt. De altfel, numai inspirația Duhului Sfânt aduce cuvintele lui Hristos la a fi cu adevărat comprehensibile. În acest context, *theoria*

devine cheia esențială de lectură a textului revelat, favorizând o erminie a Duhului:

> *O premisă greșită stă la baza ideii că exegeza este, în mod esențial, o știință în sensul modern al cuvântului: ideea că istoria însăși cuprinde adevărul ultim. Theoria înțelege evenimentul istoric ca pe un vehicul esențial al acestui adevăr, un vas pământesc care conține o comoară veșnică.*[7]

*Theoria* este o viziune participativă în lume cu puterea harului. Ea nu produce o imagine-reprezentare statică a lumii, ci deschide lumea unei priviri dinamice, în duh:

> […] theoria *oferă o viziune asupra realității nevăzute, care se sustrage neîncetat cercetărilor minuțioase ale științelor empirice. Această vedere în adâncurile ascunse ale revelației dumnezeiești îi este oferită interpretului care-și asumă conștient și cu credință o atitudine de contemplare sau de rugăciune. Adevăratul teolog, amintesc Părinții, e omul care se roagă.*[8]

Rugăciunea este vehiculul devenirii teologice, care, pe treptele ei cele mai înalte, este „vedere" a lui Dumnezeu. În celebrele dispute isihaste, sfântul Grigorie Palama apără de orice interpretare umanist-raționalizatoare, în fața lui Varlaam, experiența vederii luminii dumnezeiești accesibile prin darul lui Dumnezeu creștinului avansat pe treptele rugăciunii curate. Vederea luminii necreate este o covârșitoare și prea-deplină prezență a Domnului, care îmbrățișează din interior sufletul rugătorului. În acest sens, apofatismul este expresia prin excelență a treptei celei mai înalte a teologiei, întrucât:

> *Lucrarea aceasta mai presus de minte este superioară celei din cadrele minții; ei* [monahii — *n.n.*] *nu-L cunosc pe Dumnezeu nu în sensul că nu văd nimic, cum fac cei care-L cugetă prin negație, ci prin vederea însăși văd ceea ce-i mai presus de vedere*[9].

Dacă, din perspectiva lui Varlaam, „întunericul divin" despre care vorbește sfântul Dionisie Areopagitul este un fel de vid absolut, realizat de minte prin negarea a orice, pentru sfântul Grigorie Palama, el nu e altceva decât acea supraabundență luminoasă de care creștinii se bucură prin *theoria* — contemplație. La această contemplare e chemat tot sufletul însetat de curăție și, deci, de mântuire. Doar în prezența harului dumnezeiesc omul se întâlnește cu adevărat cu sine, în taina pocăinței, care e începutul oricărei contemplări:

> *Fără o tainică, adică ascunsă ochilor noștri, sau vădită lucrare a Luminii nefăcute, omul nu-și poate cunoaște păcatul în ce chip s-ar cuveni. A-și vedea propriul păcat constituie începutul contemplării. Neapărat trebuie subliniat că aceasta este cu putință pretutindenea, în orice vreme, în orice condiție exterioară. Nici fuga în pustie, nici îndepărtarea de oameni, nici teologia științifică, nici vreo psihanaliză atentă, nici conceptualizarea filosofică sau abordarea rațională a Evangheliei, nimic asemănător celor enumerate mai sus nu constituie esența contemplării duhovnicești.* […] *Bineînțeles că și ieșirea în pustie sau zăvorârea, precum și alte mijloace de a se însingura se pot arăta un privilegiu prețios, căci constituie niște condiții prielnice pentru o adâncă pocăință, în afara*

*căreia toată lucrarea noastră, precum și orice chip al nevoinței, se preface într-o simplă întreprindere omenească, în esență puțin folositoare mântuirii. […] Prin cea dureroasă pocăință se pogoară harul Sfântului Duh peste om, ducându-l în sfera Vieții dumnezeiești. Cu cât mai încordată e tânjirea pocăinței, cu atât mai puternic lucrează în noi Însuși Dumnezeu, atingându-Se de noi și Însuși împărtășindu-Se zidirii Sale într-un chip cunoscut numai Lui. În starea unui astfel de har, omul cu toată ființa sa trăiește realitățile lumii dumnezeiești și le contemplă ca pe niște lucruri văzute.*[10]

---

*Referințe:*

[4] Stăniloae [1992], p. 50; [5] Stăniloae [1993], p. 213; [6] Breck [1999], p. 112; [7] *Ibidem*, pp. 101-102; [8] *Ibidem*, p. 116; [9] Sf. Grigorie Palama, *apud* Stăniloae [1992], p. 198; [10] Sofronie [2003], pp. 263-264.

*A se vedea și:*

experiență/experiment, vedere.

## terțul inclus/exclus

**știință** Să considerăm o propoziție dată, pe care o notăm cu *P*. Logica terțului exclus, o logică de tip binar, presupune doar două stări posibile: *P* și *non-P*. Cu alte cuvinte, ori *P* este adevărată și, potrivit legii contradicției, *non-P* este falsă, ori *non-P* este adevărată și, potrivit aceleiași legi a contradicției, *P* este falsă. Nu există o a treia posibilitate, potrivit principiului contradicției, valabil în logica matematică de tip *tertium non datur* (lat. „nu există o terță posibilitate").



Logica terțului inclus este o logică de tip ternar (se afirmă existența lui *P*, a lui *non-P* și a unui *T* care nu este nici *P*, nici *non-P*, respectiv este ceva din cele două în același timp). Spre exemplu, dualismul undă-corpuscul presupune afirmarea simultană a caracterului de undă și de corpuscul pentru obiectul cuantic, care obiect nu este, în fapt, nici undă, nici corpuscul, după înțelesul fizicii clasice, sau este cele două în același timp.

*A se vedea și:* demonstrație, verificare.

## testare

**știință** Reprezintă procedura de „evaluare a caracteristicilor unei substanțe, a unui corp, a unui organism sau a unei funcții".[1] Prin testare, înțelegem o punere la încercare făcută cu scopul de a verifica anumite așteptări configurate *a priori* la nivel teoretic. Prin testare, putem interacționa cu un obiect, cu un fenomen, cu un mediu, cu o persoană, gest prin care rezultă măsurători estimate ulterior în termeni de adecvare la o așteptare teoretică. În tehnică, testarea poate fi verificarea efectuată conform specificațiilor unui caiet de sarcini; în fizica experimentală, testarea poate fi verificarea unei teorii elaborate în cadrul fizicii teoretice; în informatică, testarea unui program înseamnă verificarea acestuia, pentru a vedea în ce măsură așteptările *a priori* ale programatorului se reflectă concret în acțiunile generate de program (adeseori, verificarea unui program trece prin etapa înțelegerii de ce programul reacționează așa cum reacționează, și nu după așteptările programatorului, impunându-se modificarea lui ulterioară).





*Referințe:*

*Le Petit Robert* [2000], p. 2505

*A se vedea și:* demonstrație,

## themata

**știință** Ocupându-se cu studi
ideilor științifice, Gerard Hol
sor de istoria științelor la Un
Harvard, propune utilizarea t
*themata* pentru a desemna pre
tematice nefalsificabile, care
general, gândirea fizicianului
să constituie „ceea ce există n
mai profund în geneza un
științifice"[1]. Este vorba de p
lăuntrice, adeseori ascunse, t
nebănuite de înșiși actorii șt
motivează și structurează d
gestul căutării științifice. Ele i
ales în faza inițială, inovatoar
tare și se exprimă prin note d
prin corespondență, prin înce
sonale, ajungând rar sau ap
odată să fie evidențiate în pa
a muncii de cercetare, adică în
efectivă a rezultatelor științei
faza supunerii descoperirilor
evaluare critică din partea c
științifice.[2] *Themata* pot fi puse
printr-o „analiză tematică", p
ton o vede complementară
fenomenologic — „observație
ori de tip analitic — „logică a
tării", în maniera unei tridime
făcute posibile prin adăug
dimensiuni noi, de spațialitat
fenomeno-analitic. Analiza te
descriptivă, iar nu prescriptiv
celelalte două).

inclus este o logică de
ă existența lui $P$, a lui
are nu este nici $P$, nici
te ceva din cele două
e exemplu, dualismul
resupune afirmarea
erului de undă și de
obiectul cuantic, care
fapt, nici undă, nici
țelesul fizicii clasice,
n același timp.

onstrație, verificare.

---

procedura de „eva-
ilor unei substanțe,
organism sau a unei
, înțelegem o punere
scopul de a verifica
onfigurate *a priori* la
estare, putem inter-
, cu un fenomen, cu
oană, gest prin care
estimate ulterior în
la o așteptare teore-
rea poate fi verifica-
n specificațiilor unui



***Referințe*:**

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 2505.

***A se vedea și*:** demonstrație, verificare.

# themata

**știință** Ocupându-se cu studiul genezei ideilor științifice, Gerard Holton, profesor de istoria științelor la Universitatea Harvard, propune utilizarea termenului *themata* pentru a desemna presupozițiile tematice nefalsificabile, care domină, în general, gândirea fizicianului și care par să constituie „ceea ce există mai intim și mai profund în geneza unei noi idei științifice“[1]. Este vorba de presupoziții lăuntrice, adeseori ascunse, tacite, chiar nebănuite de înșiși actorii științei, care motivează și structurează din interior gestul căutării științifice. Ele intervin mai ales în faza inițială, inovatoare, de cercetare și se exprimă prin note de laborator, prin corespondență, prin încercările personale, ajungând rar sau aproape niciodată să fie evidențiate în partea a doua a muncii de cercetare, adică în publicarea efectivă a rezultatelor științei și, deci, în faza supunerii descoperirilor gestului de evaluare critică din partea colectivității științifice.[2] *Themata* pot fi puse în evidență printr-o „analiză tematică“, pe care Holton o vede complementară celei de tip fenomenologic — „observație empirică“, ori de tip analitic — „logică a argumentării“, în maniera unei tridimensionalități făcute posibile prin adăugarea unei dimensiuni noi, de spațialitate, planului fenomeno-analitic. Analiza tematică este descriptivă, iar nu prescriptivă (precum celelalte două).



*Este posibil de evidențiat intervenția și chiar, în anumite stadii ale gândirii științifice, necesitatea unei postulări și puneri în lucrare riguroase de concepții [...] neverificabile, nefalsificabile, fără să fie, pe de altă parte, arbitrare: o clasă pe care o desemnez sub numele de* themata. *Diferiți oameni de știință vor fi solicitați de* themata *diferite și se vor lăsa guvernați de ele la măsuri diferite.* [...] *Printre* themata *care au guvernat gândirea lui Einstein, în opera sa de elaborare teoretică, se găsesc în mod manifest următoarele: primatul explicației formale (mai curând decât interpretarea materialistă), unitatea (sau unificarea), scara cosmologică (aptitudinea, pentru legi, de a face loc generalizărilor și explicației, care se întinde, în același mod, asupra ansamblului registrului experienței), economia și necesitatea logică, cauzalitatea, caracterul complet, continuul și, bineînțeles, invariabilitatea și invarianța.*[3]

*Themata* le întâlnim formulabile ca structuri de tip diadă (evoluție-involuție, continuu-discontinuu, simplitate-complexitate, invarianță-variație, holism-reducționism, unitate-structură ierarhică, constant-schimbare, cauzalitate-probabilism, analiză-sinteză), respectiv de tip triadă (evoluție-permanență-degenerare, model mecanist/model materialist/model matematic).[4] Diferențiindu-se structural, în plan funcțional, de paradigmă sau de metafore (deși par asemănătoare), ele pot fi percepute ca un fel de modele conceptuale. Nu pot fi dovedite adevărate sau false, fiindcă modelele conceptuale sunt compatibile cu diferite tipuri de evidență (nu le putem falsifica, dar le putem arăta adecvate sau inadecvate re-

gistrului empiric).[5] În calitate de modele conceptuale, *themata* par să asigure rolul de a face apel la structuri mentale necesare favorizării procesului înțelegerii. De altfel, pentru Schrödinger, „sarcina înțelegerii e intim legată de abilitatea umană de a construi modele conceptuale"[6], iar *themata* par să aparțină în mod firesc logisticii interioare a unui astfel de demers de tip înțelegere *via* reprezentare.

---

***Referințe*:**

[1] Nicolescu [2007a], p. 246; [2] Gerald Holton, *Themata*, *apud* Lecourt [1999], p. 937; [3] Holton [1981], pp. 266-267; [3] Gerald Holton, *Themata, apud* Lecourt [1999], p. 939; [5] Weinert [2005], p. 101; [6] *Ibid.*, p. 80.

***A se vedea și*:**

înțelegere, model.

## timp

**știință** **teologie** *A se vedea*: spațiu-timp.

## tradiție

(din lat. *traditio* = predanie, transmitere)

**teologie** Hristos le-a încredințat apostolilor și, prin intermediul lor, ucenicilor Săi până la sfârșitul veacurilor, misiunea de a purta mesajul evanghelic în lumea întreagă, ca sursă vie de mântuire:

> […] *mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin* (Matei, 28, 18-20).

Înțelegem, astfel, creștinismul ca pe un gest concret de deschidere a Împărăției cerurilor în inima omului prin botez, respectiv ca o creștere personală pe calea sfințeniei, urmând reperele predaniei dumnezeiești ale acelui „toate câte v-am poruncit vouă". Predania lui Hristos nu e numai anamneză, ci și taină care-l îmbrățișează din interior pe om, dăruindu-i simțirea duhovnicească a prezenței vii a lui Hristos „până la sfârșitul veacului".

La început, tradiția sau predania Bisericii s-a transmis pe cale exclusiv orală. Ulterior, se va face și pe cale scrisă, odată cu apariția Evangheliilor și a altor scrieri apostolice, respectiv, și mai târziu, pe calea hotărârilor sinoadelor ecumenice, a dogmelor, a canoanelor, a rânduielilor bisericești. Canonul Sfintei Scripturi va fi definitivat prin gest eclezial, prin recunoașterea de către Biserică a caracterului inspirat al scrierilor și demarcarea acestora de cele apocrife, în primele secole de după Hristos. Nașterea Scripturii în Biserică reprezintă, deopotrivă, nașterea Tradiției scrise a Bisericii, fără ca aceasta să însemne că Tradiția s-ar fi epuizat, de acum, în forma ei scrisă și că cea transmisă pe cale orală (sau fixată mai târziu în scris) ar deveni perimată. Dimpotrivă, mărturiile cele mai vechi, precum cea a sfântului Vasile cel Mare din secolul IV, arată tocmai că

> […] *printre dogmele și propovăduirile păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, pe altele le-am primit din Tradiția apostolilor, predate în chip*

*tainic; dar și unele, și altele au aceeași putere pentru credință. [...] Dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile care n-au temei scris, ca și când n-ar avea mare însemnătate, am greși, păgubind Evanghelia în cele esențiale. De exemplu, [...] ce temei scris au cei care speră, în numele Domnului nostru Iisus Hristos, să se însemneze cu semnul crucii? Din ce scriere am învățat să ne întoarcem cu fața către răsărit în timpul rugăciunii? Care dintre sfinți ne-au lăsat în scris cuvintele epiclezei, în timpul sfințirii pâinii sfintei Euharistii și a potirului binecuvântării? Nu ne mulțumim cu cele pe care le amintește Apostolul sau Evanghelia, de aceea, înainte și după Euharistie zicem și altele, pentru că știm că au mare putere în săvârșirea tainei. În virtutea căror scrieri binecuvântăm apa botezului, untedelemnul ungerii și pe cel care se botează?*[1]

Putem afirma că Sfânta Scriptură se naște din Sfânta Tradiție ca gest al Bisericii, de unde rezultă și autoritatea de netăgăduit a Tradiției în strânsă legătură cu cea a Scripturii pentru tot gestul omenesc căutător de mântuire.

Tradiția și Scriptura sunt parte integrantă din Biserică:

*Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție nu trebuie concepute ca două realități opuse sau complementare. Sfânta Scriptură este parte integrantă din Sfânta Tradiție, care servește ca normă sau canon al Adevărului. [...] Acest fapt explică insistența ortodoxă asupra faptului că Sfânta Scriptură aparține Bisericii, Biserica fiind locul sau sfera Tradiției vii, locul de întâlnire dintre omenire și cuvântul dumnezeiesc.*[2]

---



***Referințe:***

[1] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* (cap. 27); [2] Breck [1999], pp. 45-46.

***A se vedea și:***

biserică.

## transcendent

(din lat. *transcendens* = care depășește)

**teologie** În sensul său comun, *a transcende* înseamnă „a fi sau a merge peste granițele sau limitele unui domeniu de activitate sau sfere conceptuale". În context, termenul *transcendent* se referă la ceea ce este „peste limitele experienței umane normale".[1]

În teologie, conceptul de transcendent, raportat la Dumnezeu, exprimă existența Lui „separat și dincolo de limitările universului material"[2]. Adesea, *transcendent* este utilizat antinomic față de *imanent*, pentru a marca distanța ontologică dintre necreat și creat, distanță de netrecut, ca gest de cunoaștere, dinspre creatură spre Creator, fără ajutorul manifestat dinspre Dumnezeu către om. În ceea ce privește transcendența și imanența lui Dumnezeu față de creație, ortodoxia le afirmă simultan pe amândouă, văzând în transcendență libertatea supremă a lui Dumnezeu față de limitările pe care le cunoaște creația afectată de prezența păcatului, iar, în imanență, neînțeleasa milostivire a lui Dumnezeu, prin care Acesta restaurează lumea, hrănind-o prin prezența Sa mântuitoare și împlinind lucrarea prin Întruparea Fiului Său Unuia Născut, Iisus Hristos.

*Referințe:*

[1] *Oxford Dictionnary of English* [2003], p. 1872; [2] *Ibidem.*

*A se vedea și:*

imanent.

## transdisciplinaritate

**știință** În perspectiva gândirii moderne, în demersul de tip disciplinar, spațiul dintre discipline și din afara disciplinelor se arată asemenea vidului din fizica clasică, lipsit de conținut. Pluridisciplinaritatea și, respectiv interdisciplinaritatea, încercând să ofere soluții vizavi de procesul de fragmentare a cunoașterii indus de hiperspecializare, rămân soluții în interiorul disciplinelor. Transdisciplinaritatea își propune, însă, o altă vocație, și anume să exploreze spațiul nu numai din interiorul, ci și dintre discipline și din afara lor, spațiu care, asemenea vidului din fizica cuantică și spre deosebire de cel din fizica clasică, se arată dens și, deci, investigabil.

Termenul *transdisciplinaritate* a fost formulat pentru prima oară de Jean Piaget in 1970.[1] Basarab Nicolescu definește transdisciplinaritatea cu ajutorul a trei postulate metodologice: (1) existența mai multor niveluri de realitate și de percepție, având legi specifice (infinitul mic, scara umană, infinitul mare); (2) logica terțului inclus; și (3) complexitatea.

Transdisciplinaritatea urmărește un obiect de studiu, fără să se poticnească de frontierele disciplinare, din dorința de a înțelege mai adecvat complexitatea lumii în care trăim:



*Transdisciplinaritatea privește, după cum o indică prefixul* trans-, *ceea ce se află în același timp între discipline, ceea ce trece prin ele și ceea ce este dincolo de orice disciplină. Finalitatea ei constă în înțelegerea lumii actuale, unul dintre imperative fiind unitatea cunoașterii.*[2]

Cunoașterea disciplinară și cea transdisciplinară nu sunt antagoniste, ci complementare, ambele metodologii fiind întemeiate pe spiritul științific.[3]

---

*Referințe:*

[1] Nicolescu [2007a], p. 324; [2] Nicolescu [2007b](coperta IV); [3] Nicolescu [2007a], p. 323.

*A se vedea și:*

disciplină, interdisciplinaritate, pluridisciplinaritate.

## trans-subiectivitate

**știință** Conceptul apare în gândirea fizicianului și filosofului Basarab Nicolescu, atunci când afirmă că

*Realitatea nu este numai o construcție socială, consensul unei colectivități, un acord inter-subiectiv. Ea are [...] o dimensiune* trans-subiectivă, *în măsura în care un simplu fapt experimental poate dărâma și cea mai frumoasă idee științifică.*[1]

---

*Referințe:* [1] Nicolescu [2007a], p. 141.

*A se vedea și:* subiect/subiectivitate.

trezvie [teologie]

## trezvie

**teologie** Sfinţii Părinţi mărturisesc că mintea omului a fost structurată dintru început, prin însăşi firea ei, pentru a se putea preocupa în continuu cu Dumnezeu, prin gestul rugăciunii. Prin cădere, însă, răspunsul omului la acel „rugaţi-vă neîncetat" — la care îndeamnă Hristos — a devenit anevoios şi trudnic, dată fiind împrăştierea minţii. Trezvia (gr. *nepsis* = starea de a fi treaz/a nu fi beat, vigilenţă) este tocmai gestul ascetic de recâştigare a neîncetatei atenţii către Dumnezeu. Este vigilenţa duhovnicească, prin care mintea sălbăticită de îndeletnicirile sale potrivnice se îmblânzeşte prin şi întru lucrarea atenţiei continue la Dumnezeu. Printr-un (imaginar şi poetic) dialog între suflet şi „călăuza sufletului" — mintea, sfântul Ignatie Briancianinov oferă imaginea sfâşierii lăuntrice pe care o resimte mintea în faţa atacurilor de tot felul ale vrăjmaşului care o împiedică din lucrarea ei firească:

> Sufletul: [...] *Mintea mea! Tu eşti călăuza sufletului. Povăţuieşte-mă! Adu în mine liniştea fericită! Învaţă-mă cum să străbat intrarea mea de întipăririle lumii, cum să înfrânez şi să îndrum patimile care scot capul din mine însumi.* [...] Mintea: *Răspunsul meu nu te va mângâia. Şi eu, dimpreună cu tine, suflete, sunt doborâtă de păcat. Cele ce-mi spui mi-s cunoscute pe deplin. Cum îţi voi ajuta, de vreme ce eu însumi primesc lovituri aducătoare de moarte, de vreme ce mie însumi îmi lipseşte puterea de a lucra în chip de sine stăpânitor? În lucrarea mea necontenită, ce mi-a fost dăruită de Făcător şi care este însuşirea mea aparte, sunt neîncetat supusă înrâuririi străine. Înrâurirea aceasta este cea a păcatului, de care sunt rănită şi adusă în neorânduială.* [...] *Neajunsul meu de temelie stă în împrăştierea care mă sileşte fără contenire.* [...] *Aş vrea să mă opresc, dar nu pot: împrăştierea mă răpeşte, mă duce.* [...] *Din pricina împrăştierii, nu pot să iau aminte cum se cuvine la Cuvântul lui Dumnezeu; la arătare mă înfăţişez cu luare-aminte, însă, în vreme ce mă străduiesc să iau aminte, fără de voie mă abat în toate părţile, mă las purtată foarte departe, către lucruri cu totul străine, a căror cercetare nu doar că-mi este nefolositoare, ci chiar şi cât se poate de vătămătoare.*[1]

Ieşirea minţii din împrăştiere prin atenţia duhovnicească, mărturiseşte sfântul Grigorie Palama (şi, prin el, întreaga tradiţie isihastă), presupune un efort duhovnicesc pe care creştinul râvnitor de Dumnezeu are a-l împlini prin gesturi ce nu sunt de război cu trupul său, ci de război cu legea „cea rea" a păcatului, intrată în trup ca un duşman venit să prade şi să pustiască:

> *Însuşi apostolul arată că nu blamează trupul, ci impulsul păcătos venit, după aceea, prin cădere: „Sunt vândut sub păcat" (Rom., 7, 14), zice; dar noi ştim că cel vândut nu e din fire sclav.* [...] *De aceea, ducând lupta cu această lege a păcatului, o scoatem din trup şi introducem supravegherea minţii, prin care prescriem legi fiecărei puteri a sufletului, cât şi fiecărui mădular al trupului, fiecăruia după cum i se cuvine. Simţurilor le prescriem ce şi întru cât să perceapă, iar lucrarea acestei legi se numeşte înfrânare. Părţii pasionale*

*a sufletului îi infuzăm cea mai bună dintre calități: numele ei este iubire. Puterea de cugetare încă o mai perfecționăm prin această lege, înlăturând tot ceea ce împiedică cugetarea să tindă către Dumnezeu; părticica aceasta de lege o numim vigilență (nepsis).*[2]

Părinții nevoitori au văzut această vigilență nu atât ca rezultat al unei tehnici „mecanice" din partea omului, cât, mai curând, ca gest de încredințare a neputinței sale în „brațele părintești" ale lui Dumnezeu. Trăirea concretă a dorului de Dumnezeu îl duce pe om la înviere prin revenirea acasă către prezența dumnezeiască, primitoare și mângâietoare pentru toți cei „osteniți și împovărați" de risipirile de tot felul. Părinții vorbesc astfel despre dobândirea liniștii minții:

*[...] care nu este o metodă mecanică ce conduce la contemplarea dumnezeiască și nici nu se cuprinde în dimensiunile unei anume epoci sau perioade. Liniștirea minții, dacă se consideră un mijloc pentru întâlnirea omului, „făptură de lut", cu Dumnezeu Cel mai presus de ființă, nu constă numai din lucrări de tehnică, prin care isihaștii încearcă să-și concentreze mintea. „Și pe aceasta trebuie s-o faci", însă principala cale e mărturia conștiinței în legătură cu păzirea amănunțită a poruncilor dumnezeiești printr-o neîncetată râvnă și cu nedespărțitul ajutor al smereniei, fără de care cu neputință îi este cuiva să-L vadă pe Dumnezeu. Acestea atrag harul lui Dumnezeu. Așadar, rugăciunea minții, trezvia și tot ce ține de contemplație nu sunt modalități artificiale de dobândire a harului, ci rezultate ale întregii vieți dobândite în Hristos.*[3]



Prin cercetarea cu tot mai adâncă acribie a conștiinței sale, prin dorirea sinceră de a se vindeca, omul se deschide întru a putea primi darul mângâierii de Sus către viața teologică, aceasta fiind trăirea prezenței dumnezeiești nemijlocite:

*Trebuie să ne concentrăm toată atenția numai la faptul de a nu greși, nici înaintea lui Dumnezeu, nici înaintea omului, nici față de lucruri. [...] Și, din această viață simplă, dar concentrată pe acea poruncă, se naște starea omului, când el, ființial, se trăiește în Dumnezeu. [...] Nu putem a o exprima cu cuvântul, trebuie să „nimerim" în această stare. Și „nimerim" în ea dacă Însuși Dumnezeu vine și sălășluiește în noi — nespus de măreț și de puternic, și nespus de smerit.*[4]

Sălășluirea Domnului în om o trăise sfântul Siluan athonitul printr-o experiență vie, prin care Dumnezeu îi dăruia chipul de autentică și eficientă trezvie umanității întregi. *Trezvie* este a coborî mintea din drogarea părerilor de sine la lucida — în Hristos — conștiință a păcatului, a nevredniciei personale, până la a gusta abisul amețitor în care simți coplesirea propriei neputințe trăite ca o ratare a veșniciei.

Și, deopotrivă, în acest abis, a experimenta în același timp mila lui Dumnezeu, de neînțeles pentru tine, care e vie, care te privește și care se face și în tine mântuire. Mila aceasta este numai dar de Sus, și nu urmare a vreunei vrednicii personale, a cărei lipsă mărturisește, în om, mai curând iadul ratării mântuirii.

Despre autenticitatea trăirii sfântului Siluan spune arhimandritul Sofronie:

*Unul dintre cele mai importante aspecte a ceea ce am auzit de la sfântul Siluan este descrierea rugăciunii lui, în care a primit de la Hristos răspunsul: „Tine-ți mintea în iad și nu deznădăjdui". Două lucruri m-au impresionat dintru început atunci când vorbea despre clipa arătării Domnului. Vedenia a durat o singură clipă, dar, în această clipă, i s-a descoperit veșnicia. Pentru ce am crezut eu că Hristos cel Preacurat i s-a arătat și i-a vorbit, și nu vreun alt duh? Pentru că el, fiind un țăran rus cât se poate de simplu și aproape analfabet, dintr-odată a primit duhul rugăciunii pentru întregul Adam — lucru pe care nu-l pot cuprinde cei mai renumiți teologi. Mie mi-a fost limpede că Însuși Domnul i s-a arătat, pentru că i-a împărtășit starea Lui Proprie, Cea despre care spune Siluan în scrierile sale: „Domnului îi este milă de toți". De aceea, cred, scrie mai departe: „Am început să fac așa cum m-a învățat Domnul [...], și mintea mi s-a curățit, [...] și Duhul mărturisea mântuirea".*[5]



---

***Referințe:***

[1] Sf. Ignatie Briancianinov [2001], pp. 141-142; [2] Stăniloae [1993], p. 167; [3] Iosif Monahul [2001], pp. 152-153; [4] Sofronie [2004], p. 14; [5] *Ibidem*, pp. 42-43.

***A se vedea și:***

experiență/experiment.

# umanism

**teologie** Fenomenul umanismului, în calitate de mișcare filosofică și culturală, este cât se poate de complex. Într-o definire succintă, reprezintă acea

> *[…] mișcare socială și culturală apărută în Apusul Europei în secolul XIV, care a promovat ideea încrederii în valoarea omului și a perfecționării sale, a militat pentru libertatea umană, pentru o cultură laică (în spiritul vechii culturi clasice)*[1].

Distingem între umanismul de început, specific Renașterii, care se structura ca gest cultural de redescoperire a valorilor culturii antice și de ieșire de sub influența scolasticii, și mișcarea filosofică denumită la fel, având ramificații în contemporaneitate, care se legitimează prin valori altele decât cele religioase și, respectiv, prin gestul exercitării rațiunii umane în mod autonom.

Umanismul reprezintă o contrazicere a creștinismului, în măsura în care centrează devenirea omului exclusiv în om. Revelația creștină aduce tocmai această înțelegere, că împlinirea umanului e posibilă doar prin îndumnezeirea omului, posibilă în relație cu omul dumnezeiesc Care e Hristos. Urmarea lui Hristos este eliberare de păcat și devenire întru un uman trăit la cote dumnezeiești. Umanismul propus de creștinism este centrare nu pe un model abstract de om, ci pe omul desăvârșit și, totuși, cât se poate de concret, Care e Hristos, omul-Dumnezeu.

Răspunsul cel mai concludent formulat de ortodoxie vizavi de umanismul de tip renascentist îl reprezintă teologia sfântului Grigorie Palama:

> *Reușita lui Palama a constituit astfel biruința unui umanism creștin asupra umanismului păgân al Renașterii. Pentru a putea măsura miza controversei, trebuie s-o reprezentăm în lumina istoriei ulterioare. O alegere ineluctabilă se prezenta în secolul XIV în fața Bisericii Răsăritului: pe de o parte, o concepție unitară asupra omului, întemeiată pe Biblie, o afirmare a eficacității imediate a harului mântuitor în toate domeniile activității umane; pe de altă parte, un spiritualism intelectualist, care afirma independența sau, cel puțin, autonomia intelectului uman față de materie și care nega faptul că, încă de aici, de jos, îndumnezeirea reală este posibilă. Este incontestabil că secularismul Timpurilor Moderne s-a născut din această ultimă poziție. […] Biserica ortodoxă, canonizându-l pe Palama, […] a respins în mod explicit principiile doctrinare și morale care stau la baza civilizației moderne de la Renaștere încoace. Secole de-a rândul, ea a părut o biserică blocată în trecut și insensibilă la cuceririle umanismului optimist, care credea în posibilitățile nemăsurate ale Omului singur și în progresul fără limite al civilizației sale. Am ajuns, totuși, la o epocă în care acest optimism e din ce în ce mai moderat de perspectivele terifiante pe care le deschide progresul nelimitat al Științei „autonome"*.[2]

---

***Referințe:***

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*), 1998, p. 1132; [2] Meyendorff [1959], pp. 176-177.

***A se vedea și:***

îndumnezeire.

# undă

**știință** Una dintre cele mai simple experiențe care ilustrează conceptul de undă, cu care operează fizica clasică, pare a fi cea a observării efectelor provocate de căderea unui obiect pe o suprafață de apă liniștită: impactul provocat la nivelul apei se traduce printr-un „val" de formă circulară, a cărui amplitudine scade pe măsură ce acesta crește în diametru, până la dispariția completă. Un astfel de „val" este o undă circulară. În realitate, căderea obiectului provoacă nu atât unul, cât o serie de valuri circulare, concentrice, care urmăresc, fiecare, aceeași mișcare de „dilatare" până la dispariție, fără a interfera, însă, unele cu altele (rămân concentrice până la dispariție). Această serie poartă denumirea de *tren de unde circulare*. Distanța între două valuri succesive poartă denumirea de *lungime de undă*. Numărul de valuri care trec printr-un punct oarecare pe suprafața apei într-o unitate de timp (secundă, minut) poartă denumirea de *frecvență*.[1] Apa o putem numi aici mediu de propagare.

Mediu de propagare poate fi, însă, și aerul (pentru undele sonore, generate de vibrația unei corzi), și pământul (pentru undele seismice rezultate în urma producerii unui cutremur de pământ), poate fi chiar și un lan de grâu: „Vântul care trece peste un lan de grâu dă naștere unei unde care se propagă în tot câmpul. Aici trebuie să distingem, însă, între mișcarea undei și mișcarea spicelor separate, care nu suferă decât mici oscilații."[2] Esențial de remarcat este că spicele rămân la locul lor după trecerea undei, mișcarea undei nu provoacă deplasarea efectivă a spicelor de la un capăt la celălalt al lanului, ci un „val" propagat în lan. Este ilustrarea faptului că undele nu produc transfer de masă, ci doar de energie. Astfel, valurile provocate de căderea unui obiect în apă nu produc transfer de masă, adică deplasare de volum de apă pe orizontală, cum ar putea părea la prima vedere. Particulele de apă se înalță odată cu valul și coboară la trecerea lui, are loc o deplasare pe verticală, dar nu pe orizontală. Un seism nu provoacă o deplasare de masă de pământ, ci vorbim de o undă de șoc ce se propagă prin intermediul mediului numit pământ:

> *Pentru a înțelege mai bine mecanismul undei, să considerăm [...] o experiență idealizată. Presupunem un spațiu mare umplut cu apă, aer sau orice alt „mediu". Undeva, în centru, se găsește o sferă. La începutul experienței, nu e nici o mișcare. Brusc, sfera începe să „respire" ritmic, se dilată și se contractă păstrându-și forma sferică. Dar ce se va petrece în mijloc? Să începem observația în momentul în care sfera începe să se dilate. Particulele din mijloc, care se găsesc în imediata vecinătate sunt împinse în afară, astfel încât densitatea unei sferule de aer sau apă, după caz, crește peste valoarea normală. La fel, când sfera se contractă, densitatea părții de mediu care o atinge descrește. Schimbările de densitate se propagă în tot mediul. Particulele care constituie mediul nu execută decât mici vibrații, dar mișcarea în ansamblu este cea a unei unde care se propagă. Esențialmente nou aici este că, pentru prima dată, constatăm mișcarea a ceva care nu este materie, ci energie ce se propagă prin intermediul materiei.*[3]

În natură, întâlnim unde cu frecvențe diferite, perceptibile prin simțuri (culori,

sunete) sau nu (ultrasunete, infraroșii, ultraviolete), care se propagă în medii diferite (aer, apă, pământ), cu propagare bi- sau tridimensională (unde circulare, unde sferice). Afirmația că lumina e undă îi aparține lui Huygens, pentru care, fără a putea preciza la epocă natura vibrațiilor luminoase sau ordinul de mărime al frecvenței de vibrație,

> [...] *lumina era o tremurare produsă în mediul înconjurător de o sursă luminoasă și care, într-un mediu omogen, se propagă prin unde sferice. Se știa deja, pe vremea sa, că sunetul se datora unor vibrații.* [...] *Teoria ondulatorie a luminii a lui Huygens era calchiată, într-un fel, pe cunoștințele pe care fizicienii din vremea sa le aveau despre fenomenele sonore. Huygens a reușit să explice astfel, prin ipoteza sa, reflexia luminii pe o suprafață plană, ca și fenomenul de refracție la trecerea din aer într-un mediu transparent, apă sau sticlă, admițând că, într-un astfel de mediu, viteza de propagare a undelor luminoase este mai mică decât în aer.*[4]

Un fenomen specific tuturor undelor este cel de interferență. Două obiecte căzute în apă vor provoca „valuri" care se intersectează simetric. În acest context, vorbim de franje de interferență, referindu-ne la forma pe care o iau valurile în urma intersectării unora cu celelalte. De remarcat că, într-un punct, putem întâlni valuri provenind de la două (sau mai multe) surse de valuri, manifestându-se aici suma efectelor a două (sau mai multe) unde diferite. Franjele își datorează forma faptului că valurile se pot anula reciproc („vale" cu „vârf" dă zero) sau se pot aduna („vârf" cu „vârf" dă „dublu vârf").



Fenomenul de interferență a jucat un rol esențial în determinarea caracterului ondulatoriu (de undă) al luminii. Proiectând prin două fante înguste lumina provenind dintr-o sursă luminoasă, s-a constatat (Young, 1801), pe un ecran plasat în spatele fantelor, formarea unor franje de interferență ca intersecție între cele două difracții ale luminii, franje manifeste printr-o succesiune alternativă de linii luminoase, respectiv de umbre:

> *Dacă lumina s-ar propaga în mod riguros în linie dreaptă, aceste două fascicule ar forma* [...] *două conuri de lumină îndepărtate, care nu s-ar întâlni niciodată și care ar forma pe ecran* [...] *două pete luminoase distincte.*[5]

Acolo unde undele se anulează reciproc, spunem că ele sunt în opoziție de fază (zonele de umbră); acolo unde se intensifică reciproc spunem că sunt în fază (zonele luminoase). Concluzia observării franjelor de lumină a fost că lumina, prin faptul că provoacă interferență, demonstrează caracter de undă. Spunem, astfel, că lumina are caracter *ondulatoriu*.

---

***Referințe:***

[1] Ortoli – Pharabod [2004], p. 21; [2] Einstein – Infeld [1983], Paris, p. 97; [3] *Ibidem*, pp. 97-98; [4] Kastler [1982], pp. 66-67; [5] *Ibidem*, p. 68.

***A se vedea și:***

corpuscul, dualism, lumină.

# univers/universal

**știință** *Univers* și *cosmos* sunt doi termeni care desemnează, noțional, aceeași realitate. Un concept derivat din cel de univers îl reprezintă *universal*-ul care, într-o utilizare imediată, reprezintă ceea ce aparține universului, privitor la univers, ceea ce se extinde asupra întregii lumi. Conceptul se precizează cuprinzând în el „tot ce există și este comun tuturor", care se referă la „toate ființele sau lucrurile luate în considerare"[1].

O versiune teologică a conceptului de universal este acela de „sobornicesc". Biserica este sobornicească în înțelesul de universalitate. Ortodoxia înțelege universalitatea nu în sensul de răspândire globală (pe tot pământul) a comunității creștine, ci ca afirmare a chipului de Biserică în tot gestul ce implică dreapta-credință, gest prin care se exprimă Biserica întreagă oriunde acest gest are loc pe suprafața pământului.

---

***Referințe:***

[1] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*), 1998, p. 1137.

***A se vedea și:***

cosmos/cosmologie.

# vedere

**știință** Cum vede omul? Încercările de a înțelege mecanismul vederii datează de la începuturile științei. Democrit presupunea existența unei presiuni a aerului, care se exercită asupra pupilei sub forma unei imagini, Platon considera că un flux vizual ieșea din ochi, pentru a întâlni emanațiile care proveneau din obiect, provocând astfel senzația, iar Aristotel considera că mediile transparente intermediare între ochi și obiect reacționează la focul produs de soare, spre a genera senzația de vedere. Perspectivele științifice ale vremii erau întărite de viziuni filosofice aferente. Euclid formulează o teorie geometrică a vederii, ameliorată după cinci secole de Ptolemeu. Prima „fizică a luminii" va fi oferită în jurul anului 1000 de Ibn al-Haitham, de altfel prima în care „vederea va fi explicată prin intrarea în ochi a razelor luminoase"[1]:

> *După un studiu experimental al propagării rectilinii a luminii […] parcurs de o manieră metodică într-o cameră neagră, […] justifică ideea de intromisie prin durerea pe care o lumină puternică o produce în ochi; acesta nu este, deci, emisie, ci recepție. Dintr-odată, se abolește cercul antic al vederii și al vizibilului, ne regăsim într-un sistem de trei termeni: sursă luminoasă, obiect, organ care simte.*[2]

Va fi meritul lui Kepler, în studiul său privind pătrunderea luminii printr-o fantă îngustă într-o cameră neagră, de a oferi o înțelegere mai profundă a funcționării ochiului uman prin deplasarea problematicii formării imaginii de la exterior, de pe cristalin, în interiorul ochiului. Acesta din urmă va fi înțeles ca o cameră neagră prevăzută cu un iris-diafragmă. Mai târziu, Descartes va aduce completări prin perspectiva că:

> *Vederea comportă trei faze distincte, una luminoasă — până la retină, alta nervoasă — până la creier și ultima, propriu-zis mentală, singura conștientă; pentru a vedea, e suficient ca nervul să-i transmită sufletului semne care să-i permită să distingă unele de altele proprietățile lumii exterioare.*[3]

În secolul XIX, apar primele experimente de neuro-fiziologie a vederii. Vivisecția animală și tehnicile experimentale aplicate la om vor conduce la o mai bună cunoaștere a sistemului nervos central și periferic. Se descoperă zonele corticale aferente excitațiilor vizuale. La începutul secolului XX, se descoperă funcționarea retinei prin celule cu conuri, a căror excitare produce recunoașterea culorilor și a detaliilor, și prin celulele cu bastonașe, adaptate la intensități luminoase scăzute și sensibile la direcții în spațiu și mișcare.

Astăzi, sistemul vizual uman e văzut ca un sistem foarte complex deopotrivă la nivel optic și în privința cuprinderii neurologice (organizat în module și rețele). Neuroștiințele vederii ne obișnuiesc azi cu cercetări prin modele informatice. Dezvoltarea vederii artificiale reprezintă întrucâtva „seminarizarea" cunoștințelor dobândite în ultimii ani în neurofiziologie; ea răspunde nevoilor crescânde de ordin tehnic ale societății contemporane:

> *Vederea este cel mai important simț al omului. În mod similar, vederea artificială este simțul care îmbunătățește în cea mai mare măsură performanțele unui robot*





...ligent. Pentru îndeplinirea u...
...ții de tip uman cum sunt asa...
...pecția sau navigarea, roboții t...
...e înzestrați cu un sistem de vizi...
...ficială, care să le permită imple...
...ulării artificiale. Orice sistem d...
...e uman, fie artificial, are dou...
...ncționale: dispozitivul de capt...
...ții și sistemul de analiză și i...
...a imaginii. Dispozitivul de cap...
...legătura între mediu și sistem...
...ziune. El convertește energia se...
...luminos în energie electrică. ...
...omului, dispozitivul de captare e...
...în cazul sistemului de viziune ...
...camera de luat vederi sau un ...
...similar. […] Pot achiziționa infe...
...dimensionale de tip intensitate l...
...culoare sau informații tridimen...
...profunzime în scopul creării, în...
...general, a unui semnal de tip...
...numerică, multimodal, variabil...
...variabil în timp. Funcția de ...
...înțelegere a imaginilor, în cazu...
...este realizată de creier, iar, în c...
...mului de viziune artificială, de...
...de calcul din componența lui.*[4]

---

*Referințe:*

[1] Gérard Simon, *Vision (Viziu...* Lecourt [1999], p. 982; [2] *Ibid.*, p. 9... p. 984; [4] Nedevschi [1998], pp. 1...

*A se vedea și:*

informație.

**teologie** Dacă științele s-au inte...
...tr-un demers de competență pro...
...înțelege și modela mecanismul ...
...vederii prin aplicații tehnice, l...

*inteligent. Pentru îndeplinirea unor activități de tip uman cum sunt asamblarea, inspecția sau navigarea, roboții trebuie să fie înzestrați cu un sistem de viziune artificială, care să le permită implementarea vederii artificiale. Orice sistem de viziune, fie uman, fie artificial, are două unități funcționale: dispozitivul de captare a imaginii și sistemul de analiză și înțelegere a imaginii. Dispozitivul de captare face legătura între mediu și sistemul de viziune. El convertește energia semnalului luminos în energie electrică. În cazul omului, dispozitivul de captare este ochiul, în cazul sistemului de viziune artificială, camera de luat vederi sau un dispozitiv similar.* [...] *Pot achiziționa informații bidimensionale de tip intensitate luminoasă, culoare sau informații tridimensionale de profunzime în scopul creării, într-un caz general, a unui semnal de tip imagine numerică, multimodal, variabil în spațiu, variabil în timp. Funcția de analiză și înțelegere a imaginilor, în cazul omului, este realizată de creier, iar, în cazul sistemului de viziune artificială, de sistemul de calcul din componența lui.*[4]

---

***Referințe:***

[1] Gérard Simon, *Vision* (*Viziune*), *apud* Lecourt [1999], p. 982; [2] *Ibid.*, p. 983; [3] *Ibid.*, p. 984; [4] Nedevschi [1998], pp. 12-13.

***A se vedea și:***

informație.

**teologie** Dacă științele s-au interesat, într-un demers de competență proprie, în a înțelege și modela mecanismul uman al vederii prin aplicații tehnice, la rândul său, teologia, într-un demers de competență proprie și privind propriul centru de interes, s-a aplecat, ca preocupare, asupra vederii nu atât a realității sensibile, cât a celei duhovnicești. În timp ce înțelegerea vederii naturale prin intermediul științelor face ca omul să aplice cunoștințele sale de la natural la artificial, preocuparea teologică îl duce pe om, prin experiența vederii duhovnicești, către gestul contemplării prin intermediul naturalului a ceea ce este dincolo de natural, a lui Dumnezeu. Teologia se preocupă de experiență, de modul concret în care omul poate contempla cele mai presus de fire făcute cunoscute prin medierea celor de la nivelul firii. Părinții Bisericii nu ezită, de altfel, să numească vederea duhovnicească adevărată împărtășire din prezența și din viața dumnezeiască, ea culminând cu măsurile ultime ale unirii cu Dumnezeu.[5] Pentru creștin, mântuirea înseamnă unire reală cu Dumnezeu prin care „vom vedea pe Dumnezeu precum este"[6]. Gestul teologiei este gest al credinței ca experimentare a unei vederi mai presus de vedere, prin care vine înlăuntrul omului încredințarea de netăgăduit a întâlnirii cu Însuși Dumnezeu: „A răspuns Toma și a zis: Domnul meu și Dumnezeul meu. Iisus i-a zis: Pentru că M-ai văzut ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut" (*Ioan*, 20, 28-29). Recunoașterea lui Dumnezeu prin vederea duhovnicească se va permanentiza în istorie prin gestul jertfei liturgice (instituit de Hristos la Cina cea de Taină): „Și, când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; și El s-a făcut nevăzut de la fața lor" (*Luca*, 24, 30-31). Repetarea

gestului liturgic prin împărtășire cu Hristos este laboratorul recunoașterii dumnezeiești în om, respectiv al permanentizării sesizării prezenței Sale în lume.

Încă dintru începuturi, creștinismul a dat mărturia posibilității reale de îndumnezeire a omului. Mistica ortodoxă este mistica împărtășirii din prezența dumnezeiască. Trăirea lui Dumnezeu este trăirea Celui de dincolo de simțuri, dar accesibil prin iconomie dumnezeiască prin intermediul simțurilor, care sunt chemate prin înduhovnicirea omului la o lucrare ce se situează mai presus de puterea lor naturală. Astfel, omul poate trăi o vedere duhovicească prin intermediul simțului vederii, acesta din urmă „dilatat" — ridicat la o putere mai presus de natura sa. Vederea duhovnicească implică participarea întregii făpturi umane:

*Sufletul nu fără frică ia asupră-și a vorbi despre Lumina care-l luminează pe omul ce însetează a vedea Fața Celui Fără-de-început. Tainică este firea ei; și în ce chipuri s-o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută — ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești. Lină și gingașă — ea trage către sine și inima, și mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă și în plină zi, și în întunericul nopții. Blândă, ea este, însă, mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îl îmbrățișează pe om din afară; însă, văzând-o, atenția se adâncește înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțămită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici pe cea proprie, nici pe cea a realității care te înconjoară, și însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace. [...] Când Lumina [...] ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii.*[7]

Îi datorăm sfântului Grigorie Palama o primă sinteză a gândirii patristice privind posibilitatea reală, din partea omului, de experimentare a harului dumnezeiesc (energie necreată divină). Sfântul oferea, la vremea sa, această sinteză ca răspuns la presiunea umanismului filosofic, care tindea să pervertească înțelegerea adevăratei naturi a trăirii teologice. Experierea luminii necreate este posibilă în cei care-și curăță inimile spre a deveni altare ale prezenței Dumnezeului celui Prea-Înalt, este prelungire a împărtășirii luminii necreate pe muntele Tabor de către ucenici, a slavei dumnezeiești. Dumnezeu poate fi în chip real întâlnit în gestul rugăciunii, iar prezența Lui, manifestă prin harul dumnezeiesc, este premisa mutării omului de la vremelnic la veșnic (încă de acum și de aici), ca gest de pregustare ale celor ce vor fi în veșnicie:

*Oare nu reiese clar că lumina văzută de apostoli pe Tabor, cea care se vede în sufletele curățite, și ipostasul bunurilor viitoare este una și aceeași lumină dumnezeiască? Doar de aceea a numit și Vasile cel Mare lumina de la Schimbarea la Față a Domnului pe Tabor preludiu al slavei lui Hristos de la a doua venire. Tot el zice în alt loc: „Puterea dumnezeiască a Domnului a străbătut la suprafață prin trupul Său, luat dintre noi, ca o lumină dumnezeiască printr-o pieliță transparentă, luminând celor ce aveau ochii inimii curățiți.*[8]

Este limpede că lumina dumnezeiască nu se adresează organului vizual, ci făpturii întregi, ca una care e dincolo de posibilitățile de experimentare ale firii umane. Este o lumină „înțelegătoare", care-i împărtășește omului ca înțelegere ceva din viața dumnezeiască:

> […] *această luminare este mai presus de rațiune și de cunoștință. Chiar de-o numește cineva și înțelegere, ca una ce e dată prin minte de Duhul Sfânt, totuși se gândește la altfel de înțelegere, la ceva duhovnicesc, ce nu încape nici chiar în inimile credincioșilor, dacă nu se curățesc prin fapte. De aceea, Însuși Cel ce e văzut și dă putință de-a vedea, adică Dumnezeu, lumina inimii curate, zice: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu"* (Matei, *5, 8). Cum sunt, deci, aceștia de aceea fericiți, dacă vederea de care este vorba este cunoștința pe care o avem și noi, cei necurățiți? Bine a zis, cel care a fost luminat și a descris această luminare, că: „Luminarea nu e cunoștință, e lucrare negrăită, văzută nevăzut, nu sensibil, și înțeleasă neștiut, nu rațional".*[9]

Orice „vedere" a adevărului dumnezeiesc comunicat Bisericii prin Duhul Sfânt este contemplare[10] și împărtășire din prezența dumnezeiască:

> […] theoria *oferă o viziune asupra realității nevăzute, care se va sustrage neîncetat cercetărilor minuțioase ale științelor empirice. Această vedere în adâncurile ascunse ale revelației dumnezeiești îi este oferită interpretului care-și asumă conștient și cu credință o atitudine de contemplare sau de rugăciune. Adevăratul teolog* […] *e omul care se roagă.*[11]



Omul rugător experimentează vederea lui Dumnezeu.

---

***Referințe:***

[5] Lossky [1995]; [6] Sofronie [2005]; [7] *Ibid.*, pp. 237, 240; [8] Stăniloae [1993], p. 208; [9] *Ibidem*, p. 214; [10] Breck [1999], p. 112; [11] *Ibidem*, p. 116.

***A se vedea și:***

îndumnezeire, lumină, teorie.

## verificare

**știință** Dacă știința antică era rezultatul efortului intelectual de verificare a enunțurilor prin intermediul rațiunii — „[…] ἐπιστήμαι aristotelice țin în mod manifest de perioada proto-științifică a istoriei științei empirice, așa cum o înțelegem; ele prefigurează profunzimea exigențelor de verificare și de rigoare care vor fi acelea ale științei moderne"[1] —, modernitatea reprezintă etapa „profesionalizării" în materie de verificare a enunțurilor științifice, acum luând naștere rigoarea care va defini prin excelență gestul științei drept un demers de cunoaștere sigură. Poincaré compara procesul de adunare a datelor disparate în vederea construirii unui edificiu științific cu cel al construirii unei case dintr-un morman de cărămizi, unde coeziunea și trăinicia întregului depind de respectarea riguroasă a fiecărei etape. În final, rezistența casei va trebui verificată prin supunerea la vânturile și aversele potrivnice ale contra-argumentelor și faptelor experimentale, care ar putea pune în evidență orice aspect de

șubred al edificiului nou construit. Odată cu modernitatea, aspectul critic se manifestă și prin căutarea acelor fapte ce pot infirma, contrazice concluziile enunțate.

În ce privește contemporaneitatea, verificarea este, cel mai adesea, un gest comunitar. Cercetătorul supune rezultatele muncii sale simțului critic comunitar al celor care lucrează în domeniul său. Aceasta nu înseamnă, însă, că are capacitatea de a face același gest în contextul altor discipline:

*Sunt om de știință. Înțeleg metodele de cercetare și de raționare utilizate de colegi, dar în 99% din cazuri sunt incapabil să le verific experiențele. […] Cu toate acestea, am încredere în colegii mei și cred în rezultatele lor, în același mod în care și ei au încredere atunci când le prezint specialitatea mea științifică, pe care, în general, n-o înțeleg nici ei mai bine.*[2]

Această încredere este, în fapt, cea manifestă în acribia, în calitatea, în rigoarea gestului științific contemporan în calitate de procedură riguroasă de confruntare a enunțurilor, ipotezelor și așteptărilor teoretice cu datele experimentale:

*În domeniul matematicilor, și nu în cel al științelor observației, verificarea întreține raporturi de vecinătate și de similitudine cu demonstrația; ea are drept caracteristică proprie faptul de a fi întotdeauna particulară și concluziile la care conduce sunt de asemenea particulare, precum premisele; ceea ce nu este cazul demonstrației, unde concluzia, fecundă, aduce un plus față de premise. Putem rata perceperea acestei diferențe între particularitatea verificării și generalitatea demonstrației. Așa cum a demonstrat Poincaré (Știința și ipoteza, cap. I, p. 33), demonstrația lui Leibniz că 2 + 2 = 4, dată în Noi studii asupra înțelegerii omenești, este, în fapt, o verificare, acolo unde constatăm, printr-o serie de egalități și în virtutea definițiilor date, că 2 + 2 = (2 + 1) + 1 și că (2 + 1) + 1 = 3 + 1 și 3 + 1 = 4. Poincaré concluzionează că, în acest caz, „[…] ne-am limitat în a apropia una de alta două definiții pur convenționale și am constatat identitatea lor, nu am câștigat nimic nou. Verificarea diferă precis de demonstrația autentică, pentru că este pur analitică". Să recunoaștem funcția sa de „auxiliară a demonstrației".*[3]

---

***Referințe:***

[1] Granger [1999], p. 8; [2] Kovalevsky [2000], p. 20; [3] Ali Benmakhlouf, *Vérification (Verificare)*, *apud* Lecourt [1999], pp. 972-973.

***A se vedea și:*** demonstrație.

## virtualitate

(din lat. *virtualis*, care vine din *virtus* = forță, putere)

**teologie** Scolastica, în străduința ei (atât de marcată de artificialitate) de a oferi explicații privind taina prefacerii euharistice, a devenirii pâinii și vinului în „trupul și sângele lui Hristos", va emite teoria trans-substanțializării. E contextul în care asistăm la apariția conceptului de virtual. Acesta va fi definit ca „putere" care „posedă prin ea însăși perfecțiunea necesară trecerii la act", respectiv ca fiind ceea ce se opune „realității în act prin imaterialitatea și atemporalitatea sa"[1].





Termenul va fi preluat, ulteri
mentarul conceptual propri
primind utilizări contextuali
ție de necesități. De pildă, îl
în fizica clasică, în optică
descrie imaginea realizată pr
unui obiect pe retină. Îl vom i
potrivă, participând sub dive
emergența noii fizici. Bohr
de conceptul de „câmp virtu
imagina interacțiunea dintre
radiație, un câmp fără energi
sens pentru fizica clasică), da
duce statistic trecerea de la u
energie atomică la altul. Resp
stein (pentru că viola legea c
energiei), conceptul va avea, în
de a-l ajuta pe Bohr să înțeleag
tea absolută a unei revoluții co
ducând astfel la formularea
cuantice. Inegalitățile lui Heise
explica de ce, totuși, conservare
poate fi violată pe perioade
timp la nivel cuantic.[2] Vorbim
context, de particule „virtuale".
ce va observa ulterior fizicianu
Fenyman, privind mecanica cu

*[…] urmare lucrărilor lui Dirac
schimbat care nu se manifest
condițiile inițiale, nici în cele
experienței, e numit uneori foton*

Întâlnim termenul *virtual*, de
nea, în informatica zilelor noastr
unde, prin virtualitate, caracter
„imagine de sinteză simulând o r
care deja există sau care ar putea
Această imagine o numim, de
„imagine virtuală", după cum
tatea" simulată prin imagini de
tridimensionale poartă numele cu
„realitate virtuală".[4]

Termenul va fi preluat, ulterior, în instrumentarul conceptual propriu științelor, primind utilizări contextualizate în funcție de necesități. De pildă, îl vom întâlni în fizica clasică, în optică, pentru a descrie imaginea realizată prin proiecția unui obiect pe retină. Îl vom întâlni, deopotrivă, participând sub diverse forme la emergența noii fizici. Bohr se va servi de conceptul de „câmp virtual", spre a imagina interacțiunea dintre materie și radiație, un câmp fără energie (un nonsens pentru fizica clasică), dar care produce statistic trecerea de la un nivel de energie atomică la altul. Respins de Einstein (pentru că viola legea conservării energiei), conceptul va avea, însă, meritul de a-l ajuta pe Bohr să înțeleagă necesitatea absolută a unei revoluții conceptuale, ducând astfel la formularea mecanicii cuantice. Inegalitățile lui Heisenberg vor explica de ce, totuși, conservarea energiei poate fi violată pe perioade scurte de timp la nivel cuantic.[2] Vorbim, în acest context, de particule „virtuale". Este ceea ce va observa ulterior fizicianul Richard Feynman, privind mecanica cuantică:

> [...] *urmare lucrărilor lui Dirac, un foton schimbat care nu se manifestă nici în condițiile inițiale, nici în cele finale ale experienței, e numit uneori foton virtual*[3].

Întâlnim termenul *virtual*, de asemenea, în informatica zilelor noastre, acolo unde, prin virtualitate, caracterizăm o „imagine de sinteză simulând o realitate care deja există sau care ar putea exista". Această imagine o numim, de altfel, „imagine virtuală", după cum „realitatea" simulată prin imagini de sinteză tridimensionale poartă numele curent de „realitate virtuală".[4]



Nu există o definiție generală a virtualului în științe. Există, însă, încercări de cuprindere noțională a termenului, venite din partea celor care lucrează în câmpul istoriei și al filosofiei științelor. Gilles Gaston Granger încearcă să clarifice raporturile dintre probabil, posibil și virtual, văzând în virtual „ceea ce este matematic posibil"[5]. Există, deopotrivă, autori care văd relația virtualului cu potențialul și actualul ca fiind „miza unei elucidări a condițiilor de inteligibilitate în fizică"[6].

Demn de remarcat este faptul că, dacă termenul *virtual* apare prin încercările unei teologii intelectual-speculative de a explicita o taină la nivel rațional, termenul în sine nu găsește utilizare în teologia ortodoxă curentă. În teologie, vorbim mai curând de potențialitate (omul este chip al lui Dumnezeu, tinzând spre asemănarea cu El, ca actualizare a potențialității inițiale; ca potențialitate, orice om este un sfânt), dar ne ferim întrucâtva de „virtual" văzând riscul unei asocieri a gestului teologic cu altceva decât realitatea concretă pe care s-o „atingem" prin experiență. Teologia este, prin excelență, gest de viață și de întâlnire cu realitatea.

---

***Referințe:***

[1] Vincent Bontemps, *Virtuel (Virtual)*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 831; [2] Françoise Balibar, *Virtuel (physique) [Virtual (fizic)]*, *apud* Lecourt [1999], p. 981; [3] Vincent Bontemps, *art.cit. ibidem*, p. 831; [4] Godin [2004], p. 1409; [5] Granger [1995]; [6] Vincent Bontemps, *art.cit. ibidem*, p. 831.

***A se vedea și:*** real/realitate.

# Cuprins

*Prefață* (Cristian Român) ..... 5

În loc de introducere ..... 9

Dicționar de teologie ortodoxă și știință ..... 15

Bibliografie generală ..... 321

Indice de cuvinte-titlu ..... 333

Editor: GRIGORE ARSENE
Redactor: MIHNEA GAFIȚA
CURTEA VECHE PUBLISHING
Str. Arh. Ion Mincu nr. 11, București
Tel.: 0040-21-2224765 / 0040-21-2225726 • Fax: 0040-21-2231688
Internet: www.curteaveche.ro • e-mail: redactie@curteaveche.ro

Tipărit la S.C. Tiparg S.A.

# Bibliografie generală


ALFEYEV, Hilarion — *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe* (*Misterul credinței. Introducere în teologia creștină dogmatică*), Éditions Cerf, Paris, 2001.

ALLAN, George — *Axiology* (*Axiologie*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003].

*Apophtegmes des Pères du désert. (Les) Série alphabétique* (*Apoftegmele Părinților din deșert. Serie alfabetică*), Abbaye de Bellefontaine, col. « Spiritualité orientale », Bégrolles-en-Mauges, 1966.

AUBENQUE, Pierre — *Métaphysique et technique* (*Metafizică și tehnică*), *apud* Couloubaritsis [1989].

AUSTIN, John — *How to Do with Words* (*Cum să te descurci cu cuvintele* — The William James Lectures 1955), Oxford Clarendon Press, 1962.

BAGDASAR, Nicolae — *Teoria cunoștinței*, Univers Enciclopedic, București, 1995.

BALIBAR, Françoise — *Champ physique* (*Câmp fizic*), *apud* Lecourt [1999] • *Corpuscule* (*Corpuscul*), *apud* Lecourt [1999] • *Énergie* (*physique*) [*Energie* (*fizică*)], *apud* Lecourt [1999] • *Mesure en mécanique quantique* (*Măsura în mecanica cuantică*), *apud* Lecourt [1999] • *Virtuel* (*physique*) [*Virtual* (*fizic*)], *apud* Lecourt [1999].

BARBOUR, Ian G. — *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues* (*Religia și știința. Chestiuni istorice și contemporane*), Harper, San Francisco, 1997.

BĂDESCU, Horia — *Memoria Ființei. Poezia și sacrul*, Junimea, Iași, 2008.

BELU, Dumitru — *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, în *Studii Teologice*, 9-10, 1956.

BENMAKHLOUF, Ali — *Démonstration* (*mathématique*) [*Demonstrația* (*matematică*)], *apud* Lecourt [1999] • *Vérification* (*Verificare*), *apud* Lecourt [1999] • *Vérité* (*Adevăr*), *apud* Lecourt [1999].

BERNARDI, Jean — *Les Premiers siècles de l'Église* (*Primele secole ale Bisericii*), Éditions Cerf, Paris, 1987.

BIÈS, Jean — *Athos, muntele transfigurat*, Editura Deisis, Sibiu, 2006.

BITBOL, Michel — *Complémentarité* (*Complementaritate*), *apud* Lecourt [1999] • *Le Corps matériel et l'objet de la physique quantique* (*Corpul material și obiectul fizicii cuantice*), *apud* Mouroyeur [2000] • *Mesure* (*Măsură*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006] • *Observation* (*Observație*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006].

BLANCHE, Robert — *L'Axiomatique* (*Axiomatica*), P.U.F., Paris, 1990.

BOBRINSKOY, Boris — *La vie liturgique* (*Viața liturgică*), Éditions du Cerf, Paris, 2000.

BONTEMPS, Vincent — *Virtuel* (*Virtual*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006].

BOURG, Dominique — *Technique* (*Tehnică*) , *apud* Lecourt [1999].

BRECK, (pr. prof.dr.) John — *Darul sacru al vieții*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001 • *Puterea cuvântului în Biserica drept-măritoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

BRENNER, Anastasios — *Expérience* (*Experiență*), *apud* Lecourt [1999].

BRIA, (Pr. prof.) Ion — *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

BRODY, Thomas — *Fizică și filosofie*, Editura Tehnică, București, 1996.

CALIST Patriarhul — *Capete despre rugăciune*, 40, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. VIII, București, 1978.

*Cambridge Dictionary of Philosophy* (*The*), Cambridge University Press, 1995.

CAPRA, Fritjof — *Taofizica, o paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, Editura Tehnică, București, 1999.

CARAGIU, Florin — *Cuvânt introductiv: În căutarea Rugului Aprins*, *apud* Pharos [2004].

CĂLINESCU, Matei — *Cinci fețe ale modernității*, Univers, București, 1995.

CLAYTON, Phillip — *Theism* (*Teism*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003].

CLEMENT (Sf.) — *Stromates* (*Stromatele*), *apud* Gilson [1986].

COMAN, (Pr. dr.) Constantin — *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, București, 2002.

CONSTANDACHE, G.G.; Ștefan TRĂUȘAN-MATU — *Filosofie și științe cognitive*, Editura Matrix Rom, București, 2002.

CORNEANU, Nicolae — *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Editura Polirom, București, 2001.

COSTACHE, Doru — *Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii*, *apud* Popescu [2001].

COULOUBARITSIS, Lambros (ed.) — *L'héritage du monde grec* (*Moștenirea lumii grecești*), Éditions Ousia, Paris, 1989.

CROUZEL, Henri — *Origene*, Éditions Le Sycomore, Paris, 1985.

DAGONET, François — *Mesure* (*Măsură*), *apud* Lecourt [1999].

D'AQUILI, Eugene G.; Andrew B. NEWBERG — *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience. Theology and the Sciences* (*Mintea mistică. Cercetarea biologiei în experiența religioasă. Teologia și științele*), Augsburg Fortress Publishers, 1999.

DAVIES, Paul — *L'Esprit de Dieu* (*Spiritul lui Dumnezeu*), Éditions Hachette Littératures, Paris, 2001 • *God and the New Physics* (*Dumnezeu și nou fizică*), Dont, Londra, 1983.

DEMARET, Jacques; Dominique LAMBERT — *Le principe anthropique* (*Principiul antropic*), Éditions Armand Colin, Paris, 1994.

DEMBSKI, William — *Teleological Argument* (*Argumentul teleologic*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003].

DESCARTES, René — *Discurs despre metoda de a ne conduce rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Editura Academiei Române, București, 1990.

D'ESPAGNAT, Bernard — *Physique contemporaine et intelligibilité du monde* (*Fizica contemporană și inteligibilitatea lumii*), în *PhiloScience* (*Pour une exploration philosophique de la science contemporaine — Pentru o explorare filozofică a științei contemporane*), Université Interdisciplinaire de Paris, nr. 1 (hiver-printemps 2004-2005) • *Prefață* la Monnoyeur [2000] • *Le Réel voilé* (*Realul voalat*), Éditions Fayard, Paris, 1994.

*Dictionnaire des concepts philosophiques*, Éditions CNRS — Éditions Larousse, 2006.

*Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Hachette, Paris, 1995.

*Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*), Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.

*Didahia celor doisprezece apostoli*, în *Scrierile Părinților apostolici*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

DIONISIE din Furna — *Erminia picturii bizantine*, Editura Sophia, București, 2000.

DIU, Bernard — *Probabilité* (*physique*) [*Probabilitate* (*fizică*)], *apud* Lecourt [1999].

DURĂ, (Pr. prof.dr.) Nicolae V. — „Teologia icoanei, în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe", în *Ortodoxia*, anul XXXIV, nr. 1, 1982.

EFREM (Arhimandrit) — *Cuvânt din Sfântul Munte: Omiliile arhimandritului Efrem, egumenul mănăstirii Vatopedi, în România*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001 • *Mărturie athonită în România*, Sfânta Mare Mănăstire Vatopedi, Muntele Athos, 2004.

EINSTEIN, Albert — *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Humanitas, București, 1996.

EINSTEIN, Albert; Léopold INFELD — *L'Évolution des idées en physique* (*Evoluția ideilor în fizică*), Éditions Champs-Flammarion, Paris, 1983.

ELIADE, Mircea — *Traité d'histoire des religions* (*Tratat de istorie a religiilor*), Paris, 1975.

EVANS, Donald — *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (*Logica auto-implicării. Studiu filosofic despre limbajul cotidian, cu specială referire la utilizarea creștină a limbajului despre Dumnezeu-Creatorul*), SCM Press, Londra, 1963.

DAVIES, Paul — *L'Esprit de Dieu* (*Spiritul lui Dumnezeu*), Éditions Hachette Littératures, Paris, 2001 • *God and the New Physics* (*Dumnezeu și nou fizică*), Dont, Londra, 1983.

DEMARET, Jacques; Dominique LAMBERT — *Le principe anthropique* (*Principiul antropic*), Éditions Armand Colin, Paris, 1994.

DEMBSKI, William — *Teleological Argument* (*Argumentul teleologic*), *apud* Van Huysteen *et al.* [2003].

DESCARTES, René — *Discurs despre metoda de a ne conduce rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Editura Academiei Române, București, 1990.

D'ESPAGNAT, Bernard — *Physique contemporaine et intelligibilité du monde* (*Fizica contemporană și inteligibilitatea lumii*), în *PhiloScience* (*Pour une exploration philosophique de la science contemporaine — Pentru o explorare filozofică a științei contemporane*), Université Interdisciplinaire de Paris, nr. 1 (hiver-printemps 2004-2005) • *Prefață* la Monnoyeur [2000] • *Le Réel voilé* (*Realul voalat*), Éditions Fayard, Paris, 1994.

*Dictionnaire des concepts philosophiques*, Éditions CNRS — Éditions Larousse, 2006.

*Dictionnaire encyclopédique de la langue française*, Hachette, Paris, 1995.

*Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*), Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.

*Didahia celor doisprezece apostoli*, în *Scrierile Părinților apostolici*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

DIONISIE din Furna — *Erminia picturii bizantine*, Editura Sophia, București, 2000.

DIU, Bernard — *Probabilité* (*physique*) [*Probabilitate* (*fizică*)], *apud* Lecourt [1999].

DURĂ, (Pr. prof.dr.) Nicolae V. — „Teologia icoanei, în lumina tradiției dogmatice și canonice ortodoxe", în *Ortodoxia*, anul XXXIV, nr. 1, 1982.

EFREM (Arhimandrit) — *Cuvânt din Sfântul Munte: Omiliile arhimandritului Efrem, egumenul mănăstirii Vatopedi, în România*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001 • *Mărturie athonită în România*, Sfânta Mare Mănăstire Vatopedi, Muntele Athos, 2004.

EINSTEIN, Albert — *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Humanitas, București, 1996.

EINSTEIN, Albert; Léopold INFELD — *L'Évolution des idées en physique* (*Evoluția ideilor în fizică*), Éditions Champs-Flammarion, Paris, 1983.

ELIADE, Mircea — *Traité d'histoire des religions* (*Tratat de istorie a religiilor*), Paris, 1975.

EVANS, Donald — *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator* (*Logica auto-implicării. Studiu filosofic despre limbajul cotidian, cu specială referire la utilizarea creștină a limbajului despre Dumnezeu-Creatorul*), SCM Press, Londra, 1963.

EVERITT, C.W. Francis — *Foi et Mystère en Science, Raison et Scepticisme en Religion* (*Credință și mister în știință, rațiune și scepticism în religie*), în *Convergences*, număr special: *Science & Religion*, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000.

FAGG, Lawrence W. — *Entropy* (*Entropie*), *apud* van Huyssteen *et al.* [2003].

FELEA, Ilarion — *Religia iubirii*, Editura Episcopiei Ortodoxe a Aradului, 1994.

FEYNMAN, Richard — *La Nature de la physique* (*Natura fizicii*), Éditions du Seuil, Paris, 1980.

*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, Sibiu, 1948.

FLORENSKI, Pavel — *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Editura Polirom, Iași, 1999.

*Foi chrétienne & Culture classique* (*Credință creștină & Cultură clasică*), «Bibliothèque» Migne, Paris, 1998.

FÜRST, Maria; Jürgen TRINKS — *Manual de filosofie*, Humanitas, București, 1997.

*Ghelasie isihastul, iubitorul de Dumnezeu*, Editura Platytera, col. Isihasm, București, 2004.

GILSON, Étienne — *La Philosophie au Moyen Âge* (*Filozofia în Evul Mediu*), Éditions Payot, Paris, 1986.

GIMPEL, Jean — *La fin de l'avenir* (*Sfârșitul viitorului*), Éditions du Seuil, Paris, 1992.

GODIN, Christian — *Dictionnaire de philosophie* (*Dicționar de filosofie*), Éditions Fayard – Éditions du Temps, Paris, 2004.

GRANGER, Gilles Gaston — *La Doctrine de la science chez Aristote* (*Doctrina științei la Aristotel*), *apud* Rashed – Biard [1999] • *L'Irrationel* (*Iraționalul*), Éditions Odile Jacob, Paris, 1998 • *Le Probable, le possible et le virtuel* (*Probabilul, posibilul și virtualul*), Éditions Odile Jacob, Paris, 1995 • *Rationalité et raisonnement* (*Raționalitate și raționament*), *apud* Michaud [2000].

GRASSIE, William J. — *Hermeneutics in Science and Religion* (*Hermeneutica în știință și religie*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003].

GRIGORE din Nazianz (Sf.) — *Cele cinci cuvântări teologice*, Editura Anastasia, București, 1993 • *Oration XXVIII*, Theologica II, P.G. 36.

GRIGORIE Palama (Sf.) — *Omilii* (vol. 2), Editura Anastasia, București, 2004.

GRUBE, George W. — *The Complete Book of Orthodoxy. A Comprehensive Encyclopedia and Glossary of Orthodox Terms, Theology, History and Facts from A to Z* (*Cartea completă a ortodoxiei. O enciclopedie cuprinzătoare și un glosar de termeni, de chestiuni teologice,istorice și faptice*), Regina Orthodox Press, 2001.

HEISENBERG, Werner — *The Concept of "Understanding" in Theoretical Physics* (*Conceptul de „înțelegere" în fizica teoretică*), *apud* Weinert [2005] • *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1977 • *Les Principes physiques de la théorie des quanta*, Éditions Gauthier-Villars, Paris (reprint), 1990.

HEREMAN, Alain — *Axiomatisation et formalisation* (*Axiomatizare și formalizare*), apud Lecourt [1999].

HOLTON, Gerald — *L'Imagination scientifique* (*Imaginația științifică*), Gallimard, Paris, 1981 • *The Scientific Imagination. Case Studies* (*Imaginația științifică. Studii de caz*), Cambrige University Press, 1978 • *Themata*, apud Lecourt [1999].

HOTTOIS, Gilbert — *Penser la logique* (*Gândirea logicii*), Éditions De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 1989.

HOURCADE, Annie — *Cosmos*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006].

HOUTART, François — *Recherche interdisciplinaire et théologie* (*Cercetarea interdisciplinară și teologia*), Éditions Cerf, Paris, 1970.

ICĂ, (Pr. prof. dr.) Ioan — *Chenoza*, *apud* Todoran – Zăgrean [2003].

IGNATIE Briancianinov (Sf.) — *Aripi duhovnicești pentru cei osteniți și împovărați. Experiențe ascetice*, vol. III, Editura Sophia, București, 2001.

*Instruments of Science. An Historical Encyclopedia* (*Instrumentele științei. Enciclopedie științifică*), Garland Publishing, 1998.

IOAN Damaschin (Sf.) — *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993.

IONESCU, Răzvan Andrei — *Détection et rehaussement des informations par réalignement et interpolation en imagerie médicale. Application pour des séquences d'images cérébrales vasculaires en IRM*, Université de Technologie de Compiègne, 2002.

IOSIF Monahul — *Cuviosul Iosif Sihastrul: nevoințe-experiențe-învățături*, Schitul Lacu, 2001.

ISAAC Sirul (Isaac le Syrien) — *Œuvres spirituelles. Les 86 Discours ascétiques. Les lettres. Discours 60* (*Opere spirituale. Cele 86 de discursuri ascetice. Scrisorile. Discursul nr. 60*), Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1981.

*Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine* (*Dosarul unei controverse — Mărturiile Tradiției*), Editura Deisis, Sibiu, 2006.

JOANTĂ, (Pr.) Romul — *Roumanie. Tradition et culture hésychastes* (*România. Tradiție și cultură isihaste*, prefață de Olivier Clément), Éditions de l'Abbaye de Bellefontaine, 1987.

KASTLER, Alfred — *Această stranie materie*, Editura Politică, București, 1982.

KOVALEVSKY, Jean — *Science et Religion* (*Știință & Religie*), în *Convergences*, număr special: *Science & Religion*, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000.

KOYRÉ, Alexandre — *Études d'histoire de la pensée scientifique* (*Studii de istorie a gândirii științifice*), Éditions Gallimard, Paris, 1966.

KUHN, Thomas — *La Structure des révolutions scientifiques* (*Structura revoluțiilor științifice*), Éditions Champs/Flammarion, Paris, 1983.

LADRIÈRE, Jean — *L'Articulation du sens* (*Articularea sensului*), Éditions du Cerf, Paris, 1970 • *Probabilité* (*logique, mathématique*) [*Probabilitate* (*logică, matematică*)], *apud* Lecourt [1999] • *Rationalité* (*Raționalitate*), *apud* Lecourt [1999].

LAMBERT, Dominique — *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Éditions Lessius (Presses Universitaires de Namur), Bruxelles, 1999.

LAURENTIN, René — *La Trinité, mystère et lumière* (*Treimea, mister și lumină*), Éditions Fayard, Paris, 1999.

LE COZ, Raymond — *Histoire de l'Église d'Orient* (*Istoria Bisericii din Răsărit*), Éditions Cerf, Paris, 1995.

LE MOIGNE, Jean-Louis — *Complexité* (*Complexitate*), *apud* Lecourt [1999].

LECOURT, Dominique — *Déterminisme* (*Determinism*), *apud* Lecourt [1999] • *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences* (sous la direction de…), Éditions Quadrige /P.U.F., Paris, 1999 • *Loi de la nature* (*Legea naturii*), *apud* Lecourt [1999].

LELOUP, Jean-Yves; Ferrante FERRANTI — *Mont Athos. Sur les chemins de l'Infini* (*Muntele Athos. Pe drumurile infinitului*), Éditions Philippe Rey, 2007.

LEMENI, Adrian — *Sensul eshatologic al creației*, Editura Asab, București, 2004.

LEMENI, Adrian; Pr. Răzvan IONESCU — *Teologie ortodoxă și știință*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007.

LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc — *Matière* (*physique*) [*Materia* (*fizică*)], *apud* Lecourt [1999] • *Quantique* (*Cuantica*), *apud* Lecourt [1999].

*Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

LOSSKY, Vladimir — *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (*Eseu asupra teologiei mistice a Bisericii de Răsărit*), Éditions Cerf, Paris, 2005 • *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1993 • *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995.

MACARIE (Sf.) — *Omilia* IV/10, în *Patrologie grecque* (*Patrologia greacă*), vol. XXXIV.

MAGNIN, Thierry — *Între știință și religie*, Editura Junimea, Iași, 2007 • *Quel Dieu pour un monde scientifique* (*Care Dumnezeu al unei lumi științifice*), Éditions Nouvelle Cité, Paris, 1993.

MARION, Mathieu — *Formalisme* (*mathématique*) [*Formalism* (*matematic*)], *apud* Lecourt [1999].

MAXIM Mărturisitorul (Sf.) — *Capete despre dragoste*, în *Filocalia*, vol. 2, Editura Harisma, București, 1993 • *Capete gnostice*, I, 8, în *Filocalia*, vol. II, Humanitas, București, 1999 • *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000 • *Răspunsuri către Talasie*, 61, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. III, Sibiu, 1948.

MEYENDORFF, Jean — *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (*Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*), Éditions du Seuil, Paris, 1959.

MICHAUD, Yves — *Qu'est-ce que l'Univers ?* (*Ce este universul?* — în seria « Université de tous les savoirs », sous la direction de…), Éditions Odile Jacob, Paris, 2001 • *Qu'est que la vie ?* (*Ce este viața?* — în seria « Université de tous les savoirs », sous la direction de…), Éditions Odile Jacob, Paris, 2000

MIGDAL, A. — *De la îndoială la certitudine*, Editura Politică, București, 1989.

MIRONESCU, Alexandru — *Certitudine și adevăr*, Editura Harisma, București, 1994 • *Limitele cunoașterii științifice*, Editura Harisma, București, 1994

*Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

MONNOYEUR, Françoise — *Qu'est-ce que la matière ?* (*Ce este materia?* — sous la direction de…), Le Livre de Poche, Paris, 2000.

MORANGE, Michel — *Information* (*Informație*), *apud* Lecourt [1999].

MORIN, Edgar — « Réforme de pensée, transdisciplinarité, réforme de l'Université » („Reforma gândirii, transdisciplinaritatea, reforma Universității"), comunicare la Congresul Internațional « Quelle Université pour demain ? Vers une évolution transdisciplinaire de l'Université » („Care este Universitatea zilei de mâine? Către o evoluție transdisciplinară a Universității" — Locarno, Elveția, 30 aprilie – 2 mai 1997); text publicat în *Motivation*, nr. 24, 1997 • *Science avec conscience* (*Știință cu conștiință*), Éditions Fayard, Paris, 1982 • *Sur l'interdisciplinarité* (*Despre interdisciplinaritate*), în *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires*, nr. 2, iunie 1994.

MOULIN, Anne-Marie — *Instrument*, *apud* Lecourt [1999] • *Téléologie* (*Teleologie*), *apud* Lecourt [1999].

NADEAU, Robert — *Objectivité* (*Obiectivitate*), *apud* Lecourt [1999].

NAGEL, Ernest — *Le théorème de Gödel* (*Teorema lui Gödel*), Éditions du Seuil, Paris, 1989.

NEDEVSCHI, Sergiu — *Prelucrarea imaginilor și recunoașterea formelor*, Editura Albastră, Cluj-Napoca, 1998.

NESTERUK, Alexei — *Light from the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition* (*Lumina de la Răsărit. Teologia, știința și tradiția ortodoxă răsăriteană*), Fortress Press, Minneapolis, 2003.

NICOLESCU, Basarab — *Noi, particula și lumea*, Editura Junimea, Iași, 2007 • *Pensée scientifique, pensée apophatique et l'avenir de l'Europe* (*Gândirea științifică, gândirea apofatică și viitorul Europei*), Referatele Seminarului internațional « Penser l'Europe » („A gândi Europa"), Academia Română și Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2002 • *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jacob Bohme*, Editura Cartea Românească, București, 2007 • *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Junimea, Iași, 2007.

NOICA, (Ieromonah) Rafail — *Cultura Duhului*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.

NOUVEL, Pascal — *Lumière (physique)* [*Lumina (fizică)*], *apud* Lecourt [1999] • *Paradigme (Paradigmă)*, *apud* Lecourt [1999].

OOMEN, Palmyre — *Neurotheology (Neuroteologie)*, *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003].

ORTOLI, Sven; Jean-Pierre PHARABOD — *Le Cantique des cuantiques. Le monde existe-t-il ?* (*Cântarea cuantărilor. Oare lumea chiar există?*), Éditions La Découverte, Paris, 2004.

OTTAVIANI, Didier — *Ontologie*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006].

*Oxford Dictionary of English*, Oxford Universitary Press, 2003.

*Paroles des anciens. Apophtegmes de Pères du désert* (*Vorbele celor vechi. Apoftegme ale Părinților din deșert*), Éditions du Seuil, col. « Points », Paris, 1976.

PARROCHIA, Daniel — *L'Expérience dans les sciences. Modèles et simulation* (*Experiența în științe. Modele și simulare*), *apud* Michaud [2000].

PATAPIEVICI, Horia-Roman — *Omul recent*, Humanitas, București, 2001.

*Păstorul lui Herma*, în *Scrierile Părinților apostolici*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

PELIKAN, Jaroslav — *Jesus Through the Centuries. His Place in the History of Culture* (*Iisus de-a lungul secolelor. Locul lui în istoria culturii*), Yale University Press, New Haven și Londra, 1985.

PENROSE, Roger — *Incertitudinile rațiunii, umbrele minții*, Editura Tehnică, București, 1999 • *Mintea noastră… cea de toate zilele*, Editura Tehnică, București, 1996.

*Petit Robert (Le) – Dictionnaire de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2000.

PHAROS, Philoteos — *Înstrăinarea Ethosului creștin*, Editura Platytera, București, 2004.

PHILIPS, William D. — *Foi ordinaire, science ordinaire* (*Credință obișnuită, știință obișnuită*), *apud* Staune [2005].

*Philocalie des Pères neptiques*, Éditions Abbaye de Bellefontaine, 2005.

PLANCK, Max — *Initiation à la physique*, Flammarion, Paris, 1941.

POPESCU, Dumitru (coord.) — *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2001.

QUENOT, Michel — *L'icône, fenêtre sur l'absolu*, Éditions Cerf, Paris, 1987.

RASHED, Roshdi — *Analyse et synthèse* (*Analiză și sinteză*), *apud* Lecourt [1999].

RASHED, Roshdi; Joel BIARD — *Les Doctrines de la science de l'Antiquité à l'âge classique* (*Doctrinele științifice din Antichitate până în epoca clasică*), Éditions Peeters, Paris, 1999.

# Bibliografie generală


BIGNAULT, (Dom) Lucien — *Les Sentences des Pères du désert. Nouveau recueil (Apophtegmes inédits ou peu connus rassemblés et présentés par…)* [*Sentințele Părinților din deșert. Culegere nouă (Apoftegme inedite sau prea puțin cunoscute, reunite și prezentate de…)*], Éditions Solesmes, 1977.

RENAULT, Emmanuel — *Continuité* (*Continuitate*), *apud* Lecourt [1999].

REY, Marc Lachièze — *Le Big Bang* (*Big-Bang-ul*), *apud* Michaud [2001].

RHAWN, Joseph — *NeuroTheology. Brain, Science, Spirituality, Religious Experience* (*Neuroteologia. Creier, știință, spiritualitate, experiență religioasă*), University Press, 2002.

ROBERTS, Royston M. — *Serendipity. Accidental Discoveries in Science* (*Norocul chior. Descoperirile accidentale din domeniul științei*), John Wiley & Sons, New York, 1989.

SALEM, Lionel — *Le dictionnaire des sciences* (*Dicționarul științelor*), Éditions Hachette, Paris, 1990.

SANDU, Gheorghe — *Evoluția spre Creator*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2003 • *Știință și Credință*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

*Sayings of the Desert Fathers (The). The Alphabetical Collection* (*Sentințele Părinților din deșert. Culegere alfabetică*), Cistercian Publications, Kalamazoo, 1984.

SCHMEMANN, Alexandre — *Le Grand carême* (*Marele post al Paștilor*), Éditions de l'Abbaye de Bellefontaine, 1999.

SCHMID, Anne-Françoise — *Concept*, *apud* Lecourt [1999] • *Invention* (*Invenție*), *apud* Lecourt [1999].

SCHRÖDINGER, Erwin — *Physique quantique et représentation du monde* (*Fizica cuantică și reprezentarea lumii*), Éditions du Seuil, Paris, 1992 • *Qu'est-ce que la vie? (De la physique à la biologie)* [*Ce este viața? (De la fizică la biologie)*], Christian Bourgeois Éditeur, Paris, 1986 • *Science Theory and Man* (*Teoria științei și omul*), George Allen & Unwin, Londra, 1957.

*Science and Religion. Antagonism or complementarity?* (*Știință și religie. Antagonism sau complementaritate?*), Editura XXI — Eonul Dogmatic, București, 2003.

*Scrierile Părinților apostolici* (traducere, note și indici de Pr. dr. Dumitru Fecioru), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

SEARLE, John — *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* (*Actele de vorbire. Eseu de filosofie a limbajului*), Cambridge University Press, 1969.

SEIDENGART, Jean — *Cosmologie*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006] • *Infini (science classique)* [*Infinitul (în știința clasică)*], *apud* Lecourt [1999].

*Sentences de Pères du désert. (Les) Collection alphabétique* (*Sentințele Părinților din deșert. Culegere alfabetică*), Éditions Solesmes, 1981.

*Sentences des Pères du désert. (Les) Troisième recueil & tables* (*Sentințele Părinților din deșert. A treia culegere, cu tabele*), Éditions Solesmes, 1976

SERAFIM de Sarov (Sf.) — *L'Entretien avec Motovilov* (*Discuția cu Motovilov*), Éditions Arfuyen, Orbey, 2002.

SILUAN Athonitul (Cuv.) — *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, Editura Deisis, Sibiu, 2001.

SIMEON Noul Teolog (Sf.) — *Discursuri teologice și etice*, Editura Deisis, Sibiu, 2001.

SIMON, Gérard — *Image* (*Imagine*), *apud* Lecourt [1999] • *Vision* (*Viziune*), *apud* Lecourt [1999].

SINACEUR, Hourya — *Méthode* (*Metodă*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006] • *Modèle* (*Model*), *apud* Lecourt [1999].

SOFRONIE (Arhimandrit) — *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004 • *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003 • *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Editura Sofia, București, 2005.

SOKAL, Alain; Jean BRICMONT — *Impostures intellectuelles* (*Imposturi intelectuale*), Éditions Odile Jacob, Paris, 1997.

SOLÈRE-QUEVAL, Sylvie — *Éducation* (*Educație*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006].

STAPP, Henry — *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, Editura Tehnică, București, 1998.

STAUNE, Jean — *Notre existence a-t-elle un sens?* (*Existența noastră are vreun sens?*), Éditions Presses de la Renaissance, Paris, 2007 • *Science et quête de sens* (*Știință și căutare a sensului* – sous la direction de…), Éditions Presses de la Renaissance, Paris, 2005 • *Science et quête de sens. Le rencontre entre les connaissances les plus récentes et des intuitions millénaires* (*Știința și căutarea sensului. Întâlnirea dintre cunoștințele cele mai recente și unele intuiții milenare*), în *Science and Religion. Antagonism or Complementarity?* [2003].

STĂNILOAE (Pr. prof.dr.) Dumitru — Comentarii la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Les Éditions de l'Ancre, Paris, 1994 • *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992 • *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996 • *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993.

STEWART, Ian — *Numerele naturii*, Editura Humanitas, București, 1999.

STOEGER, William R. — *Field*, (*Câmp*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003] • *Second Law of Thermodynamics* (*A doua lege a termodinamicii*), *apud* Van Huyssteen *et al.* [2003]

THOMAS, Jean-Paul — *Contingence* (*Contingență*), *apud* Lecourt [1999].

# Bibliografie generală


THUMBERG, Lars — *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

TODORAN (Pr. prof. dr.) Isidor; arhid. prof. pr. Ioan ZĂGREAN — *Dogmatica ortodoxă. Manual pentru seminariile teologice*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

TOWNES, Charles — *La Convergence entre la Science et la Religion* (*Convergența între știință și religie*), *apud* Staune [2005] • *La Convergence entre la Science et la Religion* (*Convergența între știință și religie*), în *Convergences*, număr special: *Science & Religion*, Université Interdisciplinaire de Paris, 2000.

VALENTA, André — *Le scientisme ou l'incroyable séduction d'une doctrine erronée* (*Scientismul sau incredibila seducție a unei doctrine eronate*), Évry, 1995.

VAN HUYSSTEEN, J. Wentzel; Niels Henrik GREGERSEN, Nancy R. HOWELL, Wesley J. WILDMAN (eds.) — *Encyclopedia of Science and Religion* (MacMillan Reference USA), Macmillan, 2003.

VASILE cel Mare (Sf.) — *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer parti des lettres grecques* (*Către tineri, despre modul de a trage folos din scrierile grecești*), în *Foi chrétienne & Culture classique* [1998] • *Scrieri*, partea I, PSB 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

VLĂDUCĂ, Ion – *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*, Editura Bizantină, București, 2002.

WARE, Kallistos — *Împărăția lăuntrică*, Editura Christiana, București, 1996 • *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2003.

WEINERT, Friedel — *The Scientist as Philosopher* (*Omul de știință ca filosof*), Springer Verlag, Berlin, 2005.

WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von — *The World View of Physics* (*Viziunea asupra lumii a fizicii*), Routledge, Londra, 1952.

WURTZ, Bruno — *New Age* (*Epoca nouă*), Editura de Vest, Timișoara, 1994.

YANNARAS, Christos — *Abecedar al credinței* (trad. de pr. Constantin Coman), Editura Bizantină, București, 1996.

YOUNG, Willard — *Fallacies of Creationism* (*Erorile creaționismului*), Detseling Enterprises Limited, Calgary, 1985.

**Răzvan Ionescu** este doctor în inginerie medicală și preot al parohiei ortodoxe române Sfânta Parascheva și Sfânta Genoveva, biserica Saint Sulpice, Paris.

**Adrian Lemeni**, absolvent al Universității „Politehnica" din Timișoara, este doctor în teologie și conferențiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București.

**Din aceeași colecție, editorul recomandă:**

**Robert L. Herrmann** — *Sir John Templeton*
**John D. Caputo, Gianni Vattimo** — *După moartea lui Dumnezeu*
**Basarab Nicolescu (ed.)** — *Moartea astăzi*

CURTEA VECHE & ȘTIINȚĂ & RELIGIE
pentru a comanda online sau pentru lista completă a titlurilor publicate la Curtea Veche, vizitează **www.curteaveche.ro**

Designul copertei: GRIFFON & SWANS creative services www.griffon.ro

Curtea veche

începi să afli

ISBN 978-973-669-702-9

www.curteaveche.ro

SR

**Răzvan Ionescu** este doctor în inginerie medicală şi preot al parohiei ortodoxe române Sfânta Parascheva şi Sfânta Genoveva, biserica Saint Sulpice, Paris.

**Adrian Lemeni**, absolvent al Universităţii „Politehnica" din Timişoara, este doctor în teologie şi conferenţiar universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universităţii din Bucureşti.

**Din aceeaşi colecţie, editorul recomandă:**

**Robert L. Herrmann** — *Sir John Templeton*
**John D. Caputo, Gianni Vattimo** — *După moartea lui Dumnezeu*
**Basarab Nicolescu (ed.)** — *Moartea astăzi*

CURTEA VECHE ŞTIINŢĂ & RELIGIE
pentru a comanda online sau pentru lista completă a titlurilor publicate la Curtea Veche, vizitează **www.curteaveche.ro**

Designul copertei: GRIFFON & SWANS creative services www.griffon.ro

Curtea veche

începi să afli

ISBN 978-973-669-702-9

www.curteaveche.ro